Erkeklik

Dinsel ve Sosyolojik Okumalar

Editör
Mehmet Ozan AHNAS

Eski Yeni

FCR YAYIN LTD.
Genel Yayın No | General Publication Number: 1961
FCR Sertifika no | Certificate Number: 46550
ISNI: 0000 0004 4657 1968
ROR ID: ror.org/00zznvq98

Alt Marka | Imprint: Eskiyeni
Yayın No | Publication Number: 432

Kitap Adı : Erkeklik
Alt Başlık : Dinsel ve Sosyolojik Okumalar
Book Title : Masculinity
Subtitle : Religious and Sociological Readings
ISBN : 978-625-8596-46-5
DOI : doi.org/10.70458/fcr.9786258596465

Editör | Editor: Mehmet Ozan Ahnas | orcid.org/0000-0003-2301-9057
Kurum | Institution: Mardin Artuklu Üniversitesi
ROR ID: ror.org/ 0396cd675

Yayın Türü: Kitap | Publication Type: Book - Editorial
Yayın Dili: Türkçe | Language: Turkish
Ebat | Dimensions: 13,5 x 21 cm
Baskı Sayısı | Edition: 1
Sayfa Sayısı | Pages: 283 (xviii+265)

Yayım Tarihi | Publication Date: Haziran | June 2026
Yayım Yeri | Place of Publication: Ankara, Türkiye
Mizanpaj ve Kapak | Layout and Cover Design: FCR
Baskı ve Cilt | Printing and Binding: NY MATBAACILIK (Sertifika no: 50732)

Konu Kategorisi | Subject Categories
BIC: JBSF1 - Erkekler ve Erkeklik Çalışmaları | Men and Masculinity Studies
BISAC: SOC032000 - Sosyal Bilimler / Cinsiyet Çalışmaları | Social Science / Gender Studies
THEMA: JBSF1 - Erkekler ve Erkeklik Çalışmaları | Men and Masculinity Studies
LC Classification: HQ1090.7 - Erkeklik ve Erkek Çalışmaları | Masculinity; Men's Studies
DEWEY: 305.3101 - Erkekler, erkeklik ve toplumsal cinsiyet kuramı | Men and masculinity in social theory
WoS Category: Din; Sosyoloji | Religion; Sociology
WoS Citation Topics Meso: 6.256 - Din | Religion
WoS Citation Topics Micro: 6.256.1510 - Din ve Toplum / Din Sosyolojisi | Sociology of Religion
Scopus Subject Areas: 3312 - Sosyoloji ve Siyaset Bilimi | Sociology and Political Science

Atıf Bilgisi | Cite as: Ahnas, Mehmet Ozan (ed.). *Erkeklik: Dinsel ve Sosyolojik Okumalar*. FCR Yayın Ltd.-Eskiyeni, 2026.

© Tüm hakları saklıdır | All rights reserved: FCR YAYIN LTD.

Hacı Bayram Mah. Boyacılar Sk. No: 14/1 06050
Altındağ-Ankara/TÜRKİYE • Tel: +90 (312) 310 08 60
www.fcr.com.tr • fcr@fcr.com.tr

Erkeklik

Dinsel ve Sosyolojik Okumalar

Editör
Mehmet Ozan AHNAS

Yazarlar
Miyase YALÇIN
Mehmet Ozan AHNAS
Enver CAN
Dolunay ŞENOL
Aynur TEKKE
Barış İşçi PEMBECİ
Musaye KONAK ÖZÇELİK
Abdülkadir CANSIZ
Meliha TATLİ

Ankara 2026

Editör Hakkında| About the Editor

Mehmet Ozan AHNAS
1991 yılında Diyarbakır'da doğdu. İlkokul, Ortaokul ve Lise eğitimini Diyarbakır'da tamamladı. Lisans öğrenimini Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden aldı. Yüksek lisans tezini Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Bilim dalında yaptı. 2019 yılında tamamladığı yüksek lisans tezinde Muş ve Sason'da yaşayan "Müslüman Ermenileri" konu edindi. "İmamlarda Erkeklik Algıları ve Din: Diyarbakır Örneği" başlıklı doktora tezini, 2024 Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Bilim dalında başarıyla savundu. Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi anabilim dalında Dr. Öğretim Üyesi olarak görev yapan Ahnas, evli ve bir çocuk babasıdır.

Mehmet Ozan Ahnas was born in Diyarbakır in 1991. He completed his primary, secondary, and high school education in Diyarbakır. He received his bachelor's degree from the Faculty of Theology at Dicle University. He completed his master's thesis in the Department of Sociology of Religion at the Faculty of Theology, Dicle University. His master's thesis, completed in 2019, focused on "Muslim Armenians" living in Muş and Sason. He successfully defended his doctoral thesis, titled "Perceptions of Masculinity and Religion among Imams: The Case of Diyarbakır," in 2024 at Ankara University Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion. Ahnas, who serves as an Assistant Professor in the Department of Sociology of Religion at Mardin Artuklu University Faculty of Theology, is married and has one child.

Kitap Hakkında

Erkeklik
Dinsel ve Sosyolojik Okumalar

Modernleşme ve sonrasında hız kazanan sosyo-kültürel, ekonomik ve teknolojik dönüşümler, bireylerin toplumsal cinsiyet ve cinsiyet kimliği algılarının yeniden şekillenmesine yol açan önemli dinamikler arasında yer almaktadır. Bu süreç, geleneksel cinsiyet rollerinin sorgulanmasını ve yeni kimlik biçimlerinin ortaya çıkmasını beraberinde getirmektedir. Erkek kimliği çerçevesinde düşünecek olursak sanayileşme, kentleşme, küreselleşme, dijitalleşme ve neoliberal ekonomi gibi çeşitli yapısal dinamikler, erkek kimliğinin kazanılması, ispatı, sürdürülmesi ve denetlenmesi süreçlerinde yeni yaklaşımların ortaya çıkmasına zemin hazırladığı söylenebilir. Erkeklik tartışmalarındaki ana sav, çoğunlukla "hegemonik erkeklik, erkeklik krizi, eril tahakküm" vb. meselelere odaklanmış durumdadır. Ancak son dönem çalışmalarda geliştirilen "erkeklik en çok erkeği ezer, çoklu erkeklikler, kültürel ve göreli pratikler bütünü olarak erkeklik, tanımlayıcı erkeklik" gibi kuramsal yaklaşımlar erkek kimliğinin çok boyutlu ve katmanlı yapısına dikkat çeker. Erkeklik-din kesişimdeki tartışmaları değerlendirdiğimizde bazı problematik meselelerle karşılaşmaktayız. Öncelikle din, inanç-pratik ve yorumlama biçimleri ekseninde bireyin hayatında yer edinen, kimlik kazandırma süreçlerinde etkin roller üstlenen bir kurumdur. Bu aynı zamanda bireyin gündelik yaşam pratiklerinde bazı gerilimler yaşanmasına da neden olmaktadır. Erkek kimliği de din ile etkileşim içerisinde gelişip değişebilen bir yapıya sahiptir. Ancak burada din-dinsel yorum şekillerini ayırt etmede fayda olacağını düşünmek gerekir. Nitekim hem din hem de dinsel yorumlar ve pratikler erkek kimliğinin inşa sürecinde etkin işlevlere sahiptir. Bu işlevsel zeminlerin farklılaştırılması dinsel yapı ile kültürel/geleneksel yapının ayrı ayrı yorumlanarak ele alınmasını sağlamaktadır. Erkeklik-din kesişiminde irdelenmesi gereken birçok alt kategoriden bahsetmek mümkündür. Sinema, edebiyat, maneviyat, babalık, dinsel metinler, dini gruplar ve cemaatler bu alt temalar arasında sıralanabilir. Nitekim bu kitaptaki bölümlerin her biri bu alt kategorilere dair analitik tartışmalar yapmaktadır. Sonuç iti-

bariyle bu kitap, erkeklik ve din kesişimini sosyolojik bir perspektiften ele alarak geniş bir kuramsal ve analitik çerçeve sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Erkeklik, Din, Sinema, Dinler Tarihi, Maneviyat, Babalık, Kavvam, Cemaat.

About the Book

Masculinity
Religious and Sociological Readings

Modernization and the subsequent accelerated socio-cultural, economic, and technological transformations are among the significant dynamics leading to the reshaping of individuals' perceptions of gender and gender identity. This process brings about the questioning of traditional gender roles and the emergence of new forms of identity. Considering male identity, various structural dynamics such as industrialization, urbanization, globalization, digitalization, and neoliberal economics can be said to have paved the way for new approaches in the processes of acquiring, proving, maintaining, and controlling male identity. The main argument in discussions of masculinity is mostly focused on issues such as "hegemonic masculinity, masculinity crisis, male dominance," etc. However, recent theoretical approaches such as "masculinity oppresses men the most," "multiple masculinities," "masculinity as a whole of cultural and relative practices," and "defining masculinity" draw attention to the multi-dimensional and layered structure of male identity. When we evaluate the discussions at the intersection of masculinity and religion, we encounter some problematic issues. First and foremost, religion, in its forms of belief, practice, and interpretation, is an institution that plays an active role in an individual's life and in the processes of identity formation. This also causes certain tensions in the individual's daily life practices. Male identity is also a structure that can develop and change in interaction with religion. However, it is important to distinguish between religion and religious interpretations. Indeed, both religion and religious interpretations and practices have active functions in the construction of male identity. Differentiating these functional grounds allows for the separate interpretation and consideration of the religious structure and the cultural/traditional structure. It is possible to mention many subcategories that need to be examined at the intersection of masculinity and religion. Cinema, literature, spirituality, fatherhood, religious texts, religious groups, and communities can be listed among these sub-themes. Indeed, each chap-

ter in this book conducts analytical discussions on these subcategories. In conclusion, this book offers a broad theoretical and analytical framework by addressing the intersection of masculinity and religion from a sociological perspective.

Keywords: Masculinity, Religion, Cinema, History of Religions, Spirituality, Fatherhood, Guardian, Community.

EDİTÖR NOTU

Erkekliğin normatif ve sosyolojik yorumlarının yapıldığı bu kitapta erkeklik, biyolojik bir cinsiyet kimliği olmasının yanı sıra "din, kültür, gelenek, sinema, edebiyat" vb. birçok unsurdan etkilenen katmanlı ve göreli bir olgu olarak ele alınmıştır. Türkiye ve Batı literatüründe erkekliğin göreliliğine ve kültürel olarak inşa edilen karakterine vurgu yapan çalışmalar, çoklu erkeklikler yaklaşımını destekleyen önemli veriler ortaya koymaktadır. Bu çalışmalar, erkeklik deneyimlerinin farklı toplumsal ve kültürel bağlamlarda çeşitlendiğini ve farklı erkeklik biçimlerinin üretildiğini göstermektedir. Bunun yanı sıra feminist düşüncede erkeklik, kadınlar üzerinde kurulan iktidar, tahakküm ve egemenlik ilişkileri çerçevesinde ele alınmakta ve bu bağlamda kuramsal bir söylem geliştirilmektedir. Bu yaklaşıma göre erkeklik, kurumsal bir yapı olarak kadınlar üzerinde tahakküm kuran ve "yok edilmesi" gereken bir kimliktir. Ancak son dönem çalışmalar göstermektedir ki erkeklik salt kadınlar üzerinde kurulan tahakküm ilişkileri etrafında anlaşılabilecek bir husus değildir. Özellikle "erkeklik krizi, erkeklik erkeği de ezer, hegemonik erkeklik" gibi tartışmalar erkekliğin çok boyutlu yapısına dikkat kesilmemiz gerektiği noktasında yönlendirici olmuştur.

Erkekliğin dinsel yapılar ve pratiklerle kurmuş olduğu ilişkisel bağ da son dönem araştırmalarında sıklıkla tartışılmaya başlanmıştır. Bu meyanda erkeklik-ataerkillik tartışmaları İslam dini özelinde çoğunlukla bu çerçeve üzerine inşa edilir. Ancak bu çalışmalarda din ile dinsel yorum/anlayış/yaşayış biçimleri arasındaki farkların göz ardı edildiği görülür. Nitekim erkeğin kavvam olması (kimi yorumlara göre bu terim aile reisi olarak anlaşılmakta kimilerine göre de erkeğin kadından üstünlüğü şeklinde yorumlanmaktadır) veya kadına erkeğin yarısı kadar miras verilmesi meselesindeki tartışmalarda çoğunlukla

ataerkil bir bakış açısıyla yorumlar yapılar. Ancak söz konusu ayetlerde anlatılanlar *cımbızlama* metoduyla ele alınmakta, bu konudaki diğer hükümlerden ziyade gündelik yaşamdaki uygulamalar üzerinden eleştirel bir bakışla değerlendirmeler yapılmaktadır. Böylelikle din, ataerkilliği besleyen bir konuma oturtulmaktadır. Nihai olarak din-erkeklik kesişimine dair üretilen söylemler belli tanımlayıcı ve kalıpsal yargılar çerçevesinde tek yönlü bir bakış açısından türetilen yaklaşımlar içermektedir.

Miyase Yalçın, *Erkekliğin Sosyolojik İnşası: Kültürel ve Göreli Bir Pratik Olarak Erkeklik* adlı 1. bölümde erkekliğin kavramsal ve kuramsal çerçevesini çizmekte, erkekliğin yalnızca bireysel kimliklerle sınırlı olmadığını göstermektedir. Din-erkeklik meselesinde İslam'a özellikle ataerkillik üzerinden yöneltilen eleştirilerin irdelendiği *Erkekliğin Normatif Biçimleri: İslami Çerçevede Hegemonik Erkekliğin Sosyolojik Okuması* başlıklı 2. bölümde Mehmet Ozan Ahnas, din ve erkeklik ilişkisini hem teorik hem de ampirik düzlemde ele alır. Ahnas, bu bölümde hegemonik erkeklik olgusunun dinsel yorumlar ve söylemler aracılığıyla nasıl ideal bir erkeklik tasavvuru oluşturduğunu sosyolojik ve analitik bir bakış açısıyla çözümler. *Yahudi ve Hristiyan Kutsal Metinlerinde Üretilen Erkeklik Algıları* başlıklı 3. bölümde ise Enver Can, Yahudi ve Hristiyanlık kutsal metinlerdeki erkeklik algısını deşifre eder. Can, bu bölümde Yahudi ve Hristiyanlıktaki kutsal metinlerde üretilen erkeklik anlayışının sosyo-kültürel düzeyde gündelik yaşam pratiklerine yansıyış biçimlerini sorgular.

Dolunay Şenol ve Aynur Tekke *Erkeklik ve Çalışma Hayatı: Kavvamlık, Rızık, Sorumluluk ve Otorite* başlıklı 4. bölümde, erkekliğin çalışma hayatı üzerinden nasıl kurulduğunu ve yeniden üretildiğini, "kavvamlık, rızık, sorumluluk ve otorite" kavramları etrafında analiz eder. Bu bölümde, erkekliğin özellikle geçim sağlayan olma rolü üzerinden ahlaki ve sembolik bir anlam kazandığı, ekonomik sağlayıcılık rolünün erkeklik kimliğinin merkezi ölçütlerinden biri haline geldiği öne sürülür. Barış

İşçi Pembeci, *Din, Aile ve Baba Figürü: Otorite ve Sorumluluk Arasında Erkeklik* isimli 5. bölümde babalığı erkeklik ve din kesişiminde ele alarak onu sabit bir rol ya da normatif bir şablon olarak değil, birbiriyle çelişen taleplerin sürekli müzakere edildiği bir pratikler bütünü olarak kavramsallaştırır. Musaye Konak Özçelik, *Maneviyat ve Erkeklik: Duygusal İfade, Zayıflık ve Güç Paradoksu* başlıklı 6. bölümde "Manevi Erkeklik" kavramsallaştırmasının erkekliğin daha esnek, kapsayıcı ve ilişkisel bir kimlik olarak yeniden inşa edilmesine katkı sağladığını düşünmekte, güç ve kırılganlık arasındaki geleneksel karşıtlığı dönüştürdüğü sonucuna ulaşmaktadır. Abdülkadir Cansız, *Cemaatler, Tarikatlar ve Dindar Erkeklikler: Dini Gruplarda Kimlik ve Aidiyetin Ahlâkî İnşası* adlı 7. bölümde bir dinî cemaat (Hacıbey Cemaati) örneğinden, cemaat ve tarikatlarda erkekliğin toplumsal, kültürel ve dinî referanslarla nasıl inşa edildiğini ortaya koyar. *Dindar Erkekliğin Hegemonik Duvarındaki Riyakâr Çatlak: Bembeyaz Filminin Okuması* isimli son bölümde ise Meliha Tatli, erkeklik ve din ilişkisinin yeni Türkiye sinemasındaki yansımasını tartışmayı amaçlar. Tatli, hegemonik erkekliğin dinî söylemlerle nasıl meşrulaştırıldığını Necip Çağhan Özdemir'in *Bembeyaz* filmiyle görünür kılarak analiz etmektedir. Tatli, bu bölümde sinemanın ataerkil ideolojinin sürekliliğini ve dindar erkekliğin sorunlu yönlerini sorgulayarak kolektif bir eleştiri zemini ürettiğinin altını çizer.

Erkekliğin normatif ve sosyolojik okumasının gözler önüne serildiği bu kitap, erkekliği tek boyutlu bir tahakküm mekanizmasına indirgemeden; din, kültür, aile, çalışma hayatı, maneviyat, sinema ve kutsal metinler gibi farklı toplumsal alanlarda yeniden üretilen çok katmanlı bir olgu olarak ele almaktadır. Bölümlerde ortaya konulan teorik ve ampirik tartışmalar, erkekliğin kültürel, dinsel ve geleneksel bağlamlara göre yeniden üretilen ve farklı şekillerde inşa edilen bir kimlik olduğunu gösterir. Bu kitap, erkekliği "sorumluluk, aidiyet, kırılganlık, ahlaki özneleşme ve kimlik müzakereleri" üzerinden okuyarak da

alana önemli bir katkı sunmayı hedefler. Nitekim bölümlerde erkekliğin sadece iktidar ve egemenlik hususu ile sınırlandırılarak anlaşılamayacağı vurgulanır. Bu yönleriyle kitap, erkeklik çalışmalarını indirgemeci yaklaşımların ötesine taşıyarak din ve erkeklik arasındaki ilişkinin daha bütüncül, eleştirel ve sosyolojik bir perspektifle değerlendirilmesine katkı sunar.

Son söz olarak emeği geçen tüm yazarlar özel bir teşekkürü hak etmektedir.

Mehmet Ozan AHNAS
Haziran, 2026

İÇİNDEKİLER

EDİTÖR NOTU ix

BİRİNCİ BÖLÜM 1
Erkekliğin Sosyolojik İnşası:
Kültürel ve Göreli Bir Pratik Olarak Erkeklik
Miyase YALÇIN 1
Özet 1
Giriş 2
1.1. Hegemonik Erkeklik Kuramının Gelişimi 4
1.2. Cinsiyet ve Cinselliğin Toplumsal İnşası 11
1.3. Erkeklik ve Heteronormativite 18
1.4. Beden, Mekân ve Erkeklik 24
Sonuç 35
Kaynakça 36

İKİNCİ BÖLÜM
Erkekliğin Normatif Biçimleri: İslami Çerçevede
Hegemonik Erkekliğin Sosyolojik Okuması
Mehmet Ozan AHNAS 41
Giriş 42
2.1. Connell, Hegemonik Erkeklik ve Din 46
2.2. Erkek Adam Söylemi Bağlamında Hegemonik Erkekliğin İnşası ve İslam 50
Sonuç 57
Kaynakça 59

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Yahudi ve Hristiyan Kutsal Metinlerinde
Üretilen Erkeklik Algıları
Enver CAN 61
Özet 61
Giriş 62
3.1. Din, Kutsal Kitap ve Erkeklik 65

3.2. Literatür 68
3.3. Metodoloji ve Veri Analizi 72
3.4. Bulgular ve Tartışma 72
3.4.1. Yahudi ve Hristiyan Kutsal Metinlerinde Yaratılış Anlatısı ve Erkeğin Konumlandırılışı 73
3.4.1.1. Erkeğin Günahta Sorumluluğu ve Temsili 75
3.4.2. Ataerkil Yapı ve Erkekliğin İnşası 77
3.4.2.1. Erkek Çocuğun Dinî Kabul Töreni: Sünnet Ritüeli 77
3.4.2.2. Erkeğin Aile İçindeki Rolü 79
3.4.2.3. Evlilikte ve Boşanmada Erkekliğin Rolü, Zinanın Cezası ve Miras Paylaşımı 80
3.4.3. İdeal Erkeklik 83
3.4.3.1. Dinî Otorite Figürü Olarak Din Adamları, Erkeklik ve İbadet 84
Sonuç 87
Kaynakça 89

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
Erkeklik ve Çalışma Hayatı:
Kavvamlık, Rızık, Sorumluluk ve Otorite
Dolunay ŞENOL, Aynur TEKKE 93
Özet 93
Giriş 94
4.1. Kavvamlık ve Rızık: Erkekliğin Geçindirme Yükümlülüğünün Kültürel ve Ahlaki Temelleri 98
4.2. Kavvamlık Anlayışı ve Aile Reisliği 98
4.3. Rızık Söylemi ve Çalışmanın Meşrulaştırılması 99
4.4. Emek, Din ve Ahlakın Erkeklik Kurgusundaki Yeri 100
4.5. Sorumluluk: Geçindirme Baskısı, Duygusal Yük ve Erkeklik Deneyimi 102
4.6. Sorumluluk Normları ve Performans Beklentisi 103
4.7. İşsizlik, Başarı ve Erkeklik Krizi 103
4.8. Kaygı, Utanç, Sessizlik: Duygusal Maliyetler 104
4.9. Normatif Beklentiler ve Duygusal Kırılganlık Arasındaki Çatışma 105

4.10. Ekonomik Güç, Hane İçi İktidar ve Çalışma Hayatında Erkeklik Hiyerarşileri 106
4.11. Gelir-İktidar İlişkisiyle Ekonomik Sermayenin Otoriteye Dönüşümü 106
4.12. Aile İçinde Karar Alma ve Ataerkil Otoritenin Yeniden Üretimi 107
4.13. İş Yerinde Erkeklik Rekabeti ve Sınıfsal Farklar 109
Sonuç 110
Kaynakça 113

BEŞİNCİ BÖLÜM
Din, Aile ve Baba Figürü:
Otorite ve Sorumluluk Arasında Erkeklik
Barış İşçi PEMBECİ 117
Özet 117
Giriş 117
5.1. Normatif bir Çerçeve olarak Erkeklik 119
5.2. Toplumsal Cinsiyet ve Ahlak Sistemi Olarak Din 122
5.3. Çağdaş Babalık İdealleri ve Baskılar 126
5.4. Çatışma Noktaları: Normatif Düzenlerin Kesişiminde Babalık 130
5.5. Erkeklerin Stratejileri: Yeniden Yorumlama, Bölümlendirme ve Ahlaki Özneleşme 133
Sonuç 139
Kaynakça 140

ALTINCI BÖLÜM
Maneviyat ve Erkeklik:
Duygusal İfade, Zayıflık ve Güç Paradoksu
Musaye KONAK ÖZÇELİK *145*
Özet 145
Giriş 146
6.1. Maneviyatın Kavramsal Çerçevesi 147
6.2. Erkeklik ve Güç İdeolojisi 149
6.3. Erkeklerde Duygusal İfade ve Kırılganlık 151
6.4. Erkeklerde Güç Paradoksu: Zayıflıkta Güç 154

6.5. Erkeklerde Manevi ve Duygusal Gücün Yeniden Tanımlanması 158
Sonuç 160
Kaynakça 163

YEDİNCİ BÖLÜM
Cemaatler, Tarikatlar ve Dindar Erkeklikler: Dinî Gruplarda Kimlik ve Aidiyetin Ahlâkî İnşası
Abdülkadir CANSIZ 165
Özet 165
Giriş 166
7.1. Erkeklik ve Kuramsal Yaklaşımlar 170
7.2. Erkeklik Çalışmaları: Hegemonik Modelin Ötesi 172
7.3. Lived Religion ve Duygulanım 173
7.4. Modernlik, Aidiyet ve Post-Seküler Tartışmalar 174
7.5. İslamî Cemaat ve Tarikatlarda Kimlik, Aidiyet ve Erkeklik İnşasında Etkili Olan Faktörler 175
7.6. Bulgular ve Tartışma 175
7.6.1. Vekâle/Sohbet: Dünyevî Mesafe ve Manevî Duygular 177
7.6.2. İbadet Performansından Şahsiyet Oluşumuna: Ahlâkî Erkekliğin İnşası 181
7.6.3. Merhamet Temelli Erkeklik Anlayışı 185
7.6.4. Manevî Aile ve Örtük İlişkisellik 188
7.6.5. Sınır Çizme ve Ahlâkî Filtreleme 190
7.6.6. Stratejik Görünmezlik ve Otantiklik 193
7.6.7. Etik-Dindar Erkeklik 195
7.6.8. Hegemonik Erkekliğin Dönüşümü: Güçten Öz-Disipline 197
7.6.9. Erkekliğin Duygusal İnşası: Derunî Hassasiyet ve Manevî Yoğunluk 198
7.6.10. Aidiyet: Ferdiyetten Kardeşliğe 200
7.6.11. Otorite ve Teslimiyet: Pedagojik Güç ile Mutlak Bağlılık Arasında 202
7.6.12. Modernlikle Seçici Müzakere: Geçirgenlik ve Ahlâkî Filtre 207
Sonuç 209
Kaynakça 212

SEKİZİNCİ BÖLÜM
Dindar Erkekliğin Hegemonik Duvarındaki Riyakâr Çatlak: Bembeyaz Filminin Okuması
Meliha TATLİ 215
Özet 215
Giriş 216
8.1. Hegemonik Erkeklik 219
8.2. Erkeklik Krizi 222
8.3. Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Din ve Erkeklik 224
8.4. Sinemada Erkeklik Temsilleri 226
8.5. 2000 Sonrası Türk Sinemasında Erkekliğin Dinî Değerlerle Temsil Edilişi 232
8.6. Anlatı ve Görsel Bulguların Analizi 235
8.6.1. Bembeyaz Filminde Kutsal Otoritenin Yıkılışı 235
8.6.2. Dinî Erkekliğin Kuşaklar Arası Aktarımında Baba Figürünün Riyakârlığı 236
8.6.3. Ahlak Bekçisi, Günah Faili: Dindar Erkeklik Krizi 243
8.6.4. Dindar Erkekliğin Büyük Günahları ve Küçük Hassasiyetleri 248
8.6.5. Günah Metaforu Olarak Duvardaki Çatlaktan Bembeyaz Kara 251
Sonuç 254
Kaynakça 255

YAZARLAR HAKKINDA 259
DİZİN 263

BİRİNCİ BÖLÜM

Erkekliğin Sosyolojik İnşası: Kültürel ve Göreli Bir Pratik Olarak Erkeklik

Miyase YALÇIN*

Özet

Bu çalışmanın amacı, erkekliğin sosyolojik olarak nasıl inşa edildiğini ortaya koymak ve bu sürecin toplumsal cinsiyet ilişkilerindeki güç, iktidar ve eşitsizlik boyutlarını görünür kılmaktır. Çalışma, erkekliği özellikle Raewyn Connell'in geliştirdiği hegemonik erkeklik kuramı çerçevesinde ele almaktadır. Ayrıca cinsiyet ve cinselliğin toplumsal inşası, heteronormativite ve mekânsal pratikler de analiz kapsamına dâhil edilmektedir. Araştırma, erkekliğin yalnızca bireysel kimliklerle sınırlı olmadığını göstermektedir. Erkeklik; kurumlar, beden, mekân ve gündelik etkileşimler aracılığıyla üretilen toplumsal bir pratik olarak incelenmektedir. Çalışmanın önemi, erkekliğin doğal ve değişmez bir kimlik olmadığını ortaya koymasında yatmaktadır. Erkekliğin toplumsal ilişkiler içinde kurulan ve yeniden üretilen bir iktidar pratiği olduğu vurgulanmaktadır. Bu yönüyle araştırma, toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin sürdürülme biçimlerini görünür kılmaktadır. Aynı zamanda farklı erkeklik biçimlerinin tarihsel ve toplumsal dönüşüm süreçlerinde nasıl yeniden şekillendiğini anlamaya katkı sağlamaktadır. Çalışmanın literatüre katkısı, erkeklik, heteronormativite ve kamusal mekân ilişkilerini birlikte ele almasında ortaya çıkmaktadır. Bu yaklaşım, erkeklik çalışmalarına disiplinler arası bir perspektif sunmaktadır. Erkekliğin yalnızca kişiler arası ilişkilerde değil, mekânsal ve kurumsal düzenlemeler içinde de kurulduğunu göstermektedir. Böylece erkeklik çalışmalarının kuramsal ve

* Dr. Milli Eğitim Bakanlığı, Ataşehir Harezmi Anadolu Lisesi, Coğrafya Öğretmeni, yalcin.miyase2016@gmail.com, ORCID ID: 0009-0002-1232-0506

analitik kapsamı genişletilmekte ve toplumsal cinsiyet araştırmalarına bütüncül bir çerçeve sunulmaktadır.

Giriş

Bu bölümün amacı, erkekliğin sosyolojik olarak nasıl inşa edildiğini ortaya koymaktır. Çalışma; hegemonik erkeklik kuramının gelişimi, cinsiyet ve cinselliğin toplumsal inşası, erkeklik ve heteronormativite ile beden, mekân ve erkeklik ilişkilerini ele alan bölümlerden oluşmaktadır. Bu çerçevede erkeklik, sabit bir kimlik ya da rol olarak değil; tarihsel, toplumsal ve kültürel bağlamlar içinde üretilen, sürdürülen ve dönüştürülen dinamik bir toplumsal pratik olarak incelenmektedir.

1980'lerin ortalarında geliştirilen hegemonik erkeklik kavramı, politik sosyolojideki güç yapısı araştırmalarına benzer biçimde, toplumsal cinsiyet düzeninde egemen konumdaki gruplara odaklanmaktadır. Bu kavram, erkeklerin kadınlar üzerindeki iktidarını sürdüren pratikler bütünü olarak tanımlanmakta; yalnızca toplumsal rol beklentilerini ya da kimlikleri değil, toplumsal yaşamda somut olarak gerçekleştirilen eylemleri ifade etmektedir. Connell'e göre hegemonik erkeklik, belirli bir tarihsel ve toplumsal bağlamda ortaya çıkan özgül bir erkeklik biçimi olup, kadınlar ile erkekler ve farklı erkeklikler ile kadınlık biçimleri arasındaki eşitsiz ilişkileri meşrulaştıran bir işleve sahiptir.[1] Bu nedenle hegemonik erkeklik, her zaman alt konumdaki erkeklikler ve kadınlıklarla ilişkili olarak inşa edilmekte ve anlamını bu ilişkisel yapı içinde kazanmaktadır. Kavramın temel önemi, üstünlük ve tabiiyet ilişkilerini doğallaştıran ve yeniden üreten bir toplumsal cinsiyet düzenine işaret etmesinde yatmaktadır. Hegemonik erkeklik, yalnızca kültürel pratiklerden değil; devlet, hukuk, şirketler, sendikalar, heteroseksüel aile ve ordu gibi kurumsal yapılardan beslenmektedir. Bu kurumlar, ekonomik ve kamusal alanı heteroseksüel ve ho-

[1] Raewyn Connell, *Gender and Power* (Sydney: Allen & Unwin, 1987), 183.

mofobik erkeklik normlarıyla şekillendirerek bu değerleri meşrulaştırır ve ödüllendirir.[2]

Feminist kuramda zamanla önemli bir değişim yaşanmıştır. Başlangıçta erkek egemenliğini açıklamak için "patriyarka" kavramı merkeze alınırken, daha sonra odak, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin gündelik yaşamın her alanına nasıl yayıldığına kaymıştır. Bu değişim, feminist toplumsal cinsiyet teorilerinin gelişmesine ve hegemonik erkeklik kavramının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.[3] Patriyarkadan toplumsal cinsiyet ilişkilerine yönelen bu teorik kayış, hegemonik erkekliği anlamak için gerekli tarihsel ve kuramsal arka planı sunmaktadır. Toplumsal cinsiyet, mekâna ve bağlama göre anlaşıldığında bir kişinin biyolojik bir durumdan çok toplumsal olarak tanınması ve kabul edilmesini sağlamaktadır. Aksi durumda, tanınmamak, bireylerin güvenli ve yaşanabilir bir yaşam sürmesini zorlaştırabilir hatta imkânsız hâle getirebilir.[4]

Toplumsal cinsiyet ilişkileri, erkekler ve kadınlar arasındaki güç eşitsizlikleri temelinde yapılandırılmaktadır. Bu bağlamda "vurgulanan kadınlık" kavramı merkezi bir öneme sahiptir. Vurgulanan kadınlık, eril iktidarla uyumlu biçimde şekillenen; itaat, şefkat ve empati gibi klasik olarak kadınsı kabul edilen özellikler üzerinden tanımlanan bir kadınlık modeline işaret etmektedir.[5] Bu model, ilişkisel becerilerin öne çıkarılması, kırılganlık gösterimi, erkeklerin duygusal ve cinsel beklentilerine uyum ile evlilik ve bakım rollerinin kabulü gibi özelliklerle ilişkilidir. Bununla birlikte farklı kadınlık ve erkeklik biçimleri yalnızca uyumdan ibaret değildir; direniş ve itaat etmeme stratejilerini de içermektedir. Bu nedenle hegemonik erkeklik kavramı hem kadınlık biçimleriyle hem de hegemonik olma-

---

2 Serpil Sancar, *Erkeklik: İmkânsız İktidar: Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler* (İstanbul: Metis, 2016), 32.

3 Candace West- Don H Zimmerman, "Doing Gender", *Gender & Society* 1/2 (1987), 125-151.

4 J. Miriam Abelson, *Men in Place: Trans Masculinity, Race and Sexuality in America.* (London: University of Minnesota Press, 2019).

5 Connell, *Gender and Power*, 188.

yan erkekliklerle kurduğu ilişkiler içinde anlam kazanmakta ve toplumsal cinsiyet düzeninin sürekliliğinde belirleyici rol oynamaktadır.[6]

1.1. Hegemonik Erkeklik Kuramının Gelişimi

Hegemonik erkeklik kavramı, ilk olarak Avustralya'daki liselerde toplumsal eşitsizlik üzerine gerçekleştirilen bir saha araştırmasının raporlarında ortaya konulmuştur.[7] Söz konusu lise araştırması, toplumsal cinsiyet ve sınıf temelinde çok katmanlı hiyerarşik yapıların varlığını ortaya koymuş; bu hiyerarşilerin toplumsal cinsiyetin inşa süreçleriyle nasıl iç içe geçtiğini gösteren güçlü ampirik kanıtlar sunmuştur.[8] Bununla birlikte kavram, Avustralya'daki işçi politikalarında erkeklerin rolüne dair yürütülen tartışmalarda ele alınmıştır.[9] Bu ilk çalışmalar, *Toward a New Sociology of Masculinity* adlı araştırmada sistematik bir çerçeveye kavuşturulmuştur.[10] Bu araştırma, "erkek cinsiyet rolü" literatürüne kapsamlı bir eleştiri yöneltirken, çoklu erkeklikler ile bu erkeklikler arasındaki güç ilişkilerini açıklamaya yönelik kuramsal bir model önermiştir. Önerilen bu model, daha sonra toplumsal cinsiyetin sosyolojik teorisine dâhil edilmiştir.

Connell'ın büyük etki yaratan *Gender and Power* adlı eserinde "hegemonik erkeklik ve vurgulanan kadınlık" başlığı altında yer alan bölüm, hegemonik erkeklik kavramına ilişkin en çok atıf yapılan kaynak hâline gelmiştir.[11] Bu noktada, "hegemonik kadınlık" kavramındaki dönüşüme de dikkat çekmek

---

6 W. James Messerschmidt, *Hegemonic Masculinity: Formulation, Reformulation and Amplification.* (Rowman and Littlefield, 2018).

7 Kessler Sandra vd., *Ockers and Disco Maniacs* (Sydney: Inner City Education Center, 1982).

8 Connell Raewyn, "Class, Patriarchy, and Sartre's Theory of Practice"", *Theory and Society* 11/3 (1982), 305-320.

9 Connell Raewyn, *Making the Difference: Schools, Families and Social Division* (Sydney: Allen & Unwin, 1982).

10 Tim Carrigan vd., "Toward a New Sociology of Masculinity", *Theory and Society* 14/5 (1985), 551-604.

11 Connell, *Gender and Power*, 183.

gerekmektedir. Avustralya'daki araştırma grupları tarafından geliştirilen hegemonik erkeklik kavramı, ilk bakışta farklı kaynaklardan gelen fikir ve ampirik bulguların bir sentezi olarak görünmektedir. Ancak bu sentez tesadüfi değildir; bu konular, farklı ülkelerdeki araştırmacılar ve aktivistler tarafından eş zamanlı tartışılmış ve kuramsal bütünleşme için uygun bir entelektüel zemin oluşmuştur.

Gramsci'nin "hegemonya" kavramı, sınıf ilişkilerinin sürekliliğini ve istikrarını açıklamaya yönelik tartışmalarda yaygın biçimde kullanılmıştır. Gramsci'nin bu yaklaşımı, yalnızca kültürel egemenliğin nasıl kurulduğuna değil; aynı zamanda sınıfların nasıl harekete geçirildiği ya da pasifleştirildiği gibi toplumsal yapıda gerçekleşen dönüşüm süreçlerine odaklanmıştır.[12] Tarihsel değişim dikkate alınmadığında, hegemonya kavramı yalnızca kültürel bir kontrol modeli olarak daraltılabilir. Toplumsal cinsiyet tartışmalarında tarihsel dönüşümlerin yeterince ele alınmaması hegemonik erkeklik kavramıyla ilgili sonraki kuramsal sorunların önemli nedenlerinden biri olmuştur.

"İkinci dalga" kadın hareketinden önce sosyal psikoloji ve sosyoloji alanında yapılan "erkek cinsiyet rolü" çalışmaları, erkekliğin toplumsal olarak inşa edildiğini ve erkek davranışlarının değişebilir olduğunu göstermiştir.[13] 1970'lerde erkek rolüne yönelik çalışmalar hızla artmış; erkeklik rolüne ait katı normlar, erkeklerin baskıcı davranışlarının temel nedeni olarak eleştirilmiştir. Bu eleştirel rol teorisi, erken dönem anti-cinsiyetçi erkek hareketi için önemli bir kavramsal temel sağlamıştır. Bununla birlikte, cinsiyet rolü teorisinin sınırlılıkları zamanla daha görünür hâle gelmiştir.[14] Bu sınırlılıklar; davranış ile norm arasındaki ilişkinin net olmaması, "rol" kavramının farklılıkları

---

12 Connell Raewyn, *Ruling Class, Ruling Culture.* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 206.

13 Hacker Mayer H., "The New Burdens of Masculinity" 19/3 (1957), 227-233.

14 Lopata Helena Z.- Thorne Barrie, "On the Term Sex Roles", *Signs* 3/3 (1978), 718-721.

tek tipleştirmesi ve güç ilişkilerini açıklamakta yetersiz kalması şeklinde öne çıkmıştır.

Eşcinsel özgürleşme hareketi, güç ve farklılık kavramlarını merkeze alarak hem erkeklerin maruz kaldığı baskıları hem de erkeklerin ürettiği baskı biçimlerini birlikte analiz eden kapsamlı bir kuramsal çerçeve geliştirmiştir.[15] Bazı kuramcılar, bu hareketin toplumsal cinsiyet kalıplarına yönelik eleştirilerle doğrudan bağlantılı olduğunu belirtmiştir.[16] Ayrıca erkeklikler arasındaki hiyerarşi fikri, heteroseksüel erkeklerin eşcinsellere yönelik şiddet ve önyargı pratiklerinden yola çıkarak geliştirilmiştir. 1970'lerde ortaya çıkan "homofobi" kavramı da klasik erkeklik normlarıyla ilişkilendirilmiştir.[17] Bu süreçte kuramcılar, eşcinsel erkeklerin eşitsiz toplumsal cinsiyet düzeni ve hegemonik erkeklik karşısındaki karmaşık ve çelişkili konumlarını daha ayrıntılı biçimde analiz etmiştir.

Hegemonik erkeklik kavramının gelişiminde ampirik sosyal araştırmalar önemli bir rol oynamıştır. Okullar ve erkek egemen işyerlerinde yürütülen saha çalışmaları, yerel cinsiyet hiyerarşilerini ve erkeklik kültürlerini ortaya koymuştur. Bu araştırmalar, cinsiyet rolü literatüründe eksik olan etnografik derinliği sağlayarak erkekliklerin çoğulluğunu ve toplumsal cinsiyetin inşasındaki karmaşıklığı görünür kılmıştır. Ayrıca Gramsci'nin hegemonya kavramında vurguladığı aktif güç mücadelelerine dair somut kanıtlar da ortaya koymuştur.

Hegemonik erkeklik kavramı, eğitim alanında sınıf içi ilişkilerin dinamiklerini anlamak için kullanılmış; özellikle erkek öğrenciler arasındaki direniş ve zorbalık örüntülerini açıklamada önemli bir araç olmuştur.[18] Ayrıca müfredatla kurulan ilişkile-

---

15 Altman Dennis, *Homosexual: Oppression and Liberation* (New York: Discus Books/Pubished by Avon, 1971).

16 Mieli Mario, *Homosexuality and Liberation: Elements of a Gay Critique*, çev. David Fernbach (London: Gay Men's Press, 1980).

17 Morin Stephen F.- Garfinkle Ellen M., "Male Homophobia", *Journal of Social Issues* 34/1 (1978), 29-47.

18 W. James Messerschmidt, *Nine Lives: Adolescent Masculinities, the Body and Violence* (Boulder CO: Westview, 2000).

rin incelenmesinde, toplumsal cinsiyet eşitliği temelli pedagojinin karşılaştığı güçlüklerin analizinde ve beden eğitimi öğretmenleri gibi belirli gruplar bağlamında öğretmen kimlikleri ile stratejilerinin değerlendirilmesinde uygulanmıştır. Sağlık alanında ise çoklu erkeklikler ve hegemonik erkeklik kavramları, erkeklerin sağlıkla ilgili davranışlarını ve risk alma pratiklerini anlamada giderek daha fazla kullanılmaya başlanmıştır. Bu yaklaşım, erkeklerin riskli cinsel davranışlarının yanı sıra sakatlık ve fiziksel yaralanmalar karşısında verdikleri tepkileri açıklamada etkili olmuştur. Kavram, örgüt çalışmalarında da önem kazanmış; işyerlerinin ve bürokratik yapıların toplumsal cinsiyetle şekillenen yapısını analiz etmek için kullanılmıştır. Askerî kurumlar, belirli hegemonik erkeklik biçimlerinin güçlü biçimde kurumsallaştığı; ancak zamanla sorgulanmaya başlandığı alanlar olarak öne çıkmıştır.[19]

Connell'in kuramsallaştırmasında hegemonik erkeklik, yalnızca en baskın erkeklik modelini ifade etmemektedir. Aynı zamanda bu modele göre konumlanan ve onunla ilişkili olarak biçimlenen diğer erkeklik türlerini de kapsamaktadır. Bu bağlamda hegemonik olmayan erkeklikler farklı kategorilerde ele alınmıştır: Komplike erkeklikler (complicit masculinities), hegemonik erkekliği bütünüyle temsil etmemekle birlikte, mevcut toplumsal cinsiyet düzeninin sağladığı ayrıcalıklardan yararlanan ve bu nedenle hegemonik erkekliğin sürdürülmesine dolaylı biçimde katkıda bulunan erkeklik biçimleridir. Alt erkeklikler (subordinate masculinities), hegemonik erkekliğe göre daha düşük statüde konumlandırılan ve çoğu zaman sapkın ya da değersiz olarak etiketlenen erkeklikleri ifade etmektedir; özellikle "kadınsı" olarak kodlanan erkeklik pratikleri bu kategoriye dâhil edilmiştir. Marjinalleştirilmiş erkeklikler (marginalized masculinities) ise sınıf, ırk, etnisite, yaş ya da benzeri toplumsal eşitsizlik eksenleri nedeniyle dışlanan, değersizleşti-

[19] Barrett Frank J., "The Organizational Construction of Hegemonic Masculinity: The Case of the U.S. Navy", *Gender, Work and Organization* 3/3 (1996), 129-142.

rilen veya ayrımcılığa uğrayan erkeklik biçimlerini kapsamaktadır. Protesto erkeklikleri (protest masculinities), ekonomik ve siyasal güçten yoksun bırakılan toplumsal konumlara tepki olarak ortaya çıkan; bu eksikliği telafi etmeye çalışan ve çoğu zaman abartılı ya da aşırı biçimlerde sergilenen erkeklik performanslarıdır. Bu farklı erkeklik biçimleri, hegemonik erkekliğin toplumsal cinsiyet düzeni içindeki konumunu ve sürekliliğini anlamada analitik bir çerçeve sunmaktadır.[20]

Connell'e göre bu kavramlar betimleyici değil, analitik ve soyut niteliktedir; eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkilerinin mantığına dayanarak tanımlanmıştır. Bu yaklaşım, toplumsal cinsiyet düzeninin tarihsel olarak kurulduğunu ve bu nedenle değişime açık olduğunu göstermektedir. Hegemonik erkeklik belirli tarihsel ve toplumsal koşullarda ortaya çıkar ve zamanla dönüşebilir. Erkeklik biçimleri arasında hegemonya mücadelesi yaşanabilir; eski biçimler yerini yenilerine bırakabilir. Bu nedenle kuram, eleştirel bir çerçeve sunarken aynı zamanda daha eşitlikçi ve baskıdan uzak erkekliklerin yaygınlaşabileceği yönünde iyimser bir olasılığı da içermektedir.

1990'lardan 2000'lerin başına uzanan dönemde artan araştırmalar, hegemonik erkeklik kavramının kapsamını önemli ölçüde genişletmiştir. Bu genişleme başlıca dört yönde gerçekleşmiştir: Birincisi hegemonyanın toplumsal sonuçları ve maliyetlerinin ortaya konulması, ikincisi hegemonik düzenin işleyiş mekanizmalarının açıklığa kavuşturulması, üçüncüsü erkeklikler arasındaki çeşitliliğin daha kapsamlı biçimde gösterilmesi ve son olarak hegemonik erkeklik biçimlerindeki tarihsel değişimlerin izlenmesidir.[21]

Maliyetler ve sonuçlar açısından kriminoloji alanındaki çalışmalar, belirli saldırganlık biçimlerinin hegemonik erkeklikle ilişkili olduğunu ortaya koymuştur. Ancak bu ilişkinin, hegemo-

---

[20] Messerschmidt, *Hegemonic Masculinity: Formulation, Reformulation and Amplification.*, 29.

[21] Messerschmidt, *Hegemonic Masculinity: Formulation, Reformulation and Amplification.*, 31.

nik erkekliğin doğrudan ve mekanik bir sonucu olarak değil, hegemonya kurma ve sürdürme çabasının bir ürünü olarak değerlendirilmesi gerektiği vurgulanmıştır.[22] Messner'in profesyonel spor üzerine gerçekleştirdiği araştırma, hegemonik erkekliğin performatif biçimde yeniden üretilmesinin yalnızca katı hiyerarşileri pekiştirmediğini, aynı zamanda bu düzenin "kazananları" için duygusal ve fiziksel maliyetler oluşturduğunu göstermiştir.[23]

Mekanizmalar bakımından yapılan çalışmalar, hegemonya süreçlerinin nasıl işlediğini ortaya koymada önemli katkılar sağlamıştır. Bu mekanizmaların bazıları oldukça görünürdür. Örneğin, televizyon spor yayınlarında sergilenen erkeklik temsilleri ya da çocuklar arasında lakap takma, alay etme ve eşcinsel olarak etiketleme gibi pratikler, alt konumdaki erkeklik biçimlerinin nasıl denetlendiğini ve disipline edildiğini açık biçimde göstermektedir. Bununla birlikte hegemonya, kimi zaman görünmezlik üzerinden de işlemektedir. Hegemonik erkeklik biçimlerinin doğal ve sorgulanamaz kabul edilmesi, onların eleştiri alanı dışında kalmasına olanak tanımaktadır.[24] Consalvo'nun Columbine Lisesi katliamına ilişkin medya incelemesi, haber söyleminde erkeklik meselesinin büyük ölçüde göz ardı edildiğini göstermiştir.[25] Çalışma, saldırganların yalnızca "canavar" olarak temsil edilmesinin, erkeklik tartışmasını görünmez kılan bir mekanizma işlevi gördüğünü ortaya koymuştur.

Uluslararası araştırmalar, toplumsal cinsiyet düzenlerinin tek tip olmadığını; farklı bağlamlarda çoklu erkeklik biçimleri ürettiğini göstermiştir. Valdés ve Olavarría, kültürel açıdan homojen kabul edilen Şili'de erkeklik örüntülerinin sınıf ve kuşak-

---

22 Bufkin Jana L., "Bias Crime as Gendered Behavior", *Social Justice* 26/1 (1999), 155-176.

23 Messner Michael A., *Power at Play: Sports and the Problem of Masculinity* (Boston: Beacon, 1992).

24 David Brown, "Complicity and Reproduction in Teaching Physical Education", *Sport, Education and Society* 4/2 (1999), 143-159.

25 Mia Consalvo, "The Monsters Next Door: Media Constructions of Boys and Masculinity", *Feminist Media Studies* 3/1 (2003), 27-46.

lara göre farklılaştığını göstermiştir. Benzer şekilde Japonya'da Ishii-Kuntz, özellikle çocuk bakımındaki dönüşümlerle bağlantılı olarak farklı erkeklik biçimlerinin geliştiğini belirtmiştir.[26] Erkekliklerin çeşitliliği, ordu gibi belirli kurumsal alanlarda da gözlemlenmektedir. Gutmann'ın Meksika'da yürüttüğü etnografik çalışma, kamusal alanda baskın olan "machismo" imgesinin erkeklik deneyimlerinin çeşitliliğini görünmez kıldığını göstermiştir. Gutmann, "machismo" imgesinin tarihsel olarak nasıl şekillendiğini ve Meksika milliyetçiliğinin oluşumuyla nasıl iç içe geçtiğini göstermiştir. Böylece bu yaygın imgenin, Meksikalı erkeklerin gündelik yaşamlarındaki çeşitlilik ve karmaşıklığı nasıl görünmez kıldığını ortaya koymuştur.[27]

Erkek dergilerinde hegemonik erkekliğin inşasını, beden politikalarını ve yeni erkek imajını inceleyen Erdoğan'ın Türkiye çalışmasında, erkeklere ve erkek dergilerine ilişkin kuramsal yaklaşımlar dikkate alınmıştır.[28] Türkiye örneğinde, erkek dergileri vücut geliştiren, sağlığını koruyan, cinsel açıdan başarılı, modayı takip eden, sağlıklı beslenen ve spor yapan ideal erkek temsillerini üretmektedir; temsillerin çoğu, hegemonik özellikler taşıyan erkeklerin imgeleriyle örtüşmektedir. Bu temsiller, hegemonik erkeklik normlarını pekiştirip meşrulaştırarak yeniden üretmektedir. Küresel medya etkisiyle, Türkiye baskılarında da görülen bu temsiller, erkek bedeninin ve erkeklik idealleriinin uluslararası ölçekte standartlaşmasına işaret etmektedir.

Değişim açısından yapılan kapsamlı araştırmalar, erkekliklerin yalnızca çeşitlilik göstermediğini, aynı zamanda tarihsel ve toplumsal dönüşümlere açık olduğunu ortaya koymaktadır. Hegemonyaya yönelik meydan okumalar yaygın olup, bu meydan okumalara uyum sağlama ve yeniden yapılanma pratikle-

---

[26] Masako Ishii-Kuntz, "Balancing Fatherhood and Work: Emergence of Diverse Masculinities in Contemporary Japan", *Men and Masculinities in Contemporary Japan*, ed. James E. Roberson (London: Routledge, 2003), 198-216.

[27] Matthew C. Gutmann, *The Meanings of Macho: Being a Man in Mexico City* (Berkeley: University of California Press, 1996).

[28] İlker Erdoğan (ed.), *Medya'da Hegemonik Erkeklik ve Temsil* (İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2011), 66.

ri sıklıkla gözlemlenmiştir. Güney Afrika'da apartheid sonrası toplumsal cinsiyet ilişkilerindeki dönüşümler, İrlanda'da klasik erkeklik ideallerinin zayıflayarak yerini ekonomik başarı ve rekabet merkezli modellere bırakması ve Japonya'da "salaryman" modelindeki çözülmelerle birlikte yeni erkeklik arayışlarının ortaya çıkması bu sürece örnek oluşturmaktadır. Almanya'da kuşaklar arası değişim ve "pragmatik eşitlikçilik" eğilimleri ile Britanya kırsalında hegemonik erkeklik temsillerinin giderek parçalanması erkekliklerin toplumsal değişimle birlikte yeniden biçimlendiğini göstermiştir.

Sonuç olarak, 1980'lerin ortalarından 2000'lerin başlarına kadar geçen süreçte hegemonik erkeklik kavramı, sınırlı ampirik temele dayanan bir kuramsal model olmaktan çıkarak erkeklik çalışmalarında yaygın biçimde kullanılan güçlü bir analitik çerçeveye dönüşmüştür. Kavram, farklı kültürel bağlamlarda ve geniş bir toplumsal pratik alanında uygulanabilirliği sayesinde erkeklik araştırmalarında temel referans noktası hâline gelmiştir.

1.2. Cinsiyet ve Cinselliğin Toplumsal İnşası

Cinsiyet ve cinsellik, belirli toplumsal ve yapısal bağlamlarda ortaya çıkan, bedensel deneyimlerle iç içe geçmiş ve toplumsal pratikler aracılığıyla üretilen olgulardır.[29] Bu kavramlar yalnızca toplumsal olarak inşa edilmemektedir; aynı zamanda gündelik yaşam ve kurumsal pratikler içinde sürekli yeniden üretilmekte ve birbirlerini karşılıklı olarak etkileyerek şekillendirmektedir. Bu nedenle cinsiyet ve cinselliğin nasıl kurulduğunu ve işlediğini anlamak, hegemonik erkekliklerin oluşumu, sürdürülmesi ve dönüşümünü kavramsallaştırmak açısından temel bir öneme sahiptir.

"Erkek" ve "kadın" olarak tanımlanan toplumsal cinsiyet kategorilerinin anlamı, tarihsel ve toplumsal koşullara bağlı

---

[29] Miyase Okur, "Feminist ve Kuir Teori: Cinsiyet ve Cinsel Kimliğin Toplumsal Oluşumu", *Sosyal, Beşerî ve İdari Bilimler Alanında Yeni Trendler III*, ed. Sinan Sönmez (İzmir: Duvar Yayınları, 2022), 51-67.

olarak şekillenmiştir. Bu nedenle cinsiyet, sabit ve değişmez bir özellik değil; belirli toplumsal ilişkiler ve tarihsel süreçler içinde oluşan bir olgudur. Tarihsel çalışmalar ayrıca cinsiyet ile cinselliğin yakından ilişkili olduğunu ve toplumsal cinsiyetin bu ilişkinin her zaman bir parçası olduğunu göstermiştir. Bu çerçevede Laqueur'in (1990) çalışması önemli bir dönüm noktasıdır.[30] *Making Sex* adlı eserinde Laqueur, yaklaşık iki bin yıl boyunca bilimsel ve popüler düşüncede "tek-cins modeli"nin egemen olduğunu göstermiştir. Bu modele göre kadın ve erkek bedenleri türsel olarak farklı değil, aynı yapının farklı konumlanışlarıdır. Antik Çağ'dan 17. yüzyıla kadar kadın bedeni, erkek bedeninin içe dönük ya da "tersine çevrilmiş" bir versiyonu olarak düşünülmüştür. Vajina içe dönük bir penis, rahim skrotum ve yumurtalıklar testislerin karşılığı olarak yorumlanmıştır. Bu nedenle cinsiyetler arasındaki fark türsel değil derecesel kabul edilmiş; kadın, erkeğin daha düşük bir biçimi olarak değerlendirilmiştir. Laqueur'e göre bu dönemde belirleyici olan beden değil, toplumsal cinsiyet ve kültürel konumdur. Eşitsizlik bedene içkin bir özellik olarak değil, toplumsal ve dinsel düzenin bedene yüklediği anlam olarak görülmüştür. Bu nedenle 17. yüzyıl öncesinde cinsiyet, sabit ve ontolojik bir gerçeklikten çok, toplumsal ilişkilerle tanımlanan bir kategori olarak ele alınmıştır.

Aydınlanma sonrasında ortaya çıkan "iki-cins modeli", yalnızca birbirine karşıt iki cinsiyetin var olduğunu savunan yeni bir anlayışı yerleştirmiştir. Laqueur'in (1990) belirttiği üzere, bu dönemde kadın artık erkeğin eksik bir versiyonu değil; ondan tamamen farklı bir varlık olarak konumlandırılmış ve cinsiyetler arasındaki "orta alan" büyük ölçüde ortadan kaldırılmıştır.[31] Ayrıca Foucault'nun gösterdiği gibi, 19. yüzyıl ortalarında bugün interseks olarak tanımlanan bireylerin birden fazla cinsiyetle tanımlanmasına izin verilmemiştir. Her bireyin tek ve "gerçek" bir cinsiyete sahip olması gerektiği anlayışı ka-

---

30 Thomas W. Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* (Cambridge: Harvard University Press, 1990).

31 Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, 154.

bul görmüş; interseks bireyler tıbbi değerlendirmelerle kesin bir cinsiyet kategorisine yerleştirilmiştir. Bu nedenle iki-cinsiyet modelinin yerleşmesiyle kadın ve erkek kategorisi hem bedensel hem de zihinsel özellikleri bakımından tamamen karşıt iki kategori olarak görülmeye başlanmıştır. Biyolojik beden, toplumsal düzeni açıklamanın temel referansı hâline gelmiş; kadınların pasif ve itaatkâr, erkeklerin ise aktif ve güçlü olduğu varsayımları "doğal" kabul edilmiştir.

"İki cinsiyet modeli", kamusal alan ile özel alan arasındaki ayrımı güçlendiren bir toplumsal düzenin oluşmasına katkı sağlamıştır. Bu anlayış çerçevesinde erkeklerin kamusal yaşama katılımı doğal ve olağan kabul edilirken, kadınların ev içi roller ve özel alanla sınırlandırılması "doğal" bir durum olarak görülmüştür. Böylece kadınlar ve erkekler arasındaki toplumsal ve kültürel farklılıklar biyolojik temellere dayandırılmış, biyoloji belirleyici bir unsur hâline getirilmiştir. Bu süreçte cinsiyet ve cinsellik, biyolojik cinsiyet tarafından belirlenen ve ona bağlı kategoriler olarak görülmüştür. Kadınlar ile erkekler arasındaki toplumsal eşitsizlikler bu biyolojik farklılıklara dayandırılarak doğal ve kaçınılmaz olarak meşrulaştırılmıştır.

Erkek ve kadın bedenleri arasında anatomik ve fizyolojik farklılıklar bulunsa da "cinsiyet"in ne anlama geldiği toplumsal olarak belirlenmiştir. Doğa bilimleri bu farklılıkları, politik ve toplumsal açıdan önem kazandıkları ölçüde sistematik biçimde incelemiş; böylece cinsiyet, güç ilişkileri içinde anlamlandırılmıştır. Laqueur ve Foucault'un tarihsel analizleri, cinsiyet farklılıklarının doğal ve değişmez gerçekler olmadığını göstererek bu alandaki temel varsayımları sorgulamıştır. Kessler ve McKenna, toplumsal yaşamın çoğu zaman "doğal" kabul edilen söylemler üzerine kurulduğunu vurgulamıştır.[32] İki sabit ve karşıt cinsiyetin varlığına duyulan inanç bunun en açık örneğidir. Bu anlayış doğrultusunda insanlar yalnızca kadın ya da

[32] Suzanne J. Kessler- Wendy McKenna, *Gender: An Ethnomethodological Approach* (New York: Wiley, 1978), 22.

erkek olarak sınıflandırılmış; biyolojik ve kültürel çeşitlilik bu ikili yapıya tam olarak uymasa da cinsiyet ikiliği toplumsal olarak üretilmiş ve sürdürülmüştür.[33]

West ve Zimmerman'ın (1987) kavramsallaştırdığı "cinsiyet pratiği", yalnızca bir kişinin iki cinsiyet kategorisinden birine ait olduğunu gösteren işaretlerle sınırlı değildir.[34] Toplumsal cinsiyet, belirli sosyal bağlamlarda gerçekleşen bedensel ve etkileşimsel pratikler aracılığıyla inşa edilmektedir. Bu pratikler cinsiyeti hem üretmekte hem de sürekli yeniden biçimlendirmektedir. Bir bireyin "erkek" ya da "kadın" olarak tanımlanması cinsiyet kategorisini kurarken, cinsiyet pratiği bu kategoriyi toplumsal etkileşim içinde doğrulamakta ve anlamlandırmaktadır. Ancak temel cinsiyet kimliği çoğu zaman belirli bir tutarlılık gösterirken toplumsal cinsiyetin günlük hayattaki ifadesi duruma göre değişebilmektedir. Bu nedenle farklı davranışlar, stratejiler ve hatta çelişkiler ortaya çıkabilmektedir. Örneğin bir birey, kadın bedenine sahip olsa da maskülen olarak tanımlanan davranışlar sergileyebilir. Ayrıca genital organlar belirleyici ölçüt olarak kabul edilmesine rağmen gündelik yaşamda insanlar çoğunlukla bu bilgiye sahip olmadan cinsiyet atfında bulunmaktadır. Bunun yerine konuşma tarzı, giyim, saç, beden dili ve genel görünüm gibi bedensel göstergeler üzerinden cinsiyet tanınmaktadır. Bu sunum pratikleri, cinsiyetin etkileşimler içinde sürekli üretilmesini ve yeniden üretilmesini sağlamaktadır. Bu nedenle cinsiyet, farklı durumlarda eylemlerimizin karşılıklı koordinasyonu yoluyla sürekli yeniden inşa edilen bir süreçtir.

Çocuklukta cinsiyet gelişimi, çocuk ile ebeveynler, akranlar ve diğer yetişkinler arasındaki etkileşimler yoluyla şekillenmektedir. Bu etkileşimler sayesinde çocuklar, çevrelerinde öğretilen ve gösterilen cinsiyet davranışlarını zamanla öğrenir, içselleştirir ve günlük yaşamlarında uygulamaya başlayabilir. Connell, belirli cinsiyet davranışlarının bilinçli biçimde benimsenmesi-

---

33 Messerschmidt, *Nine Lives: Adolescent Masculinities, the Body and Violence*, 17.

34 West - Zimmerman, "Doing Gender".

ni "katılım anı" olarak adlandırmıştır.[35] Bu an, bireyin erkeklik ya da kadınlıkla ilgili beklenti ve davranışları kendi kimliğinin bir parçası olarak kabul ettiği noktayı ifade etmektedir. Böylece çocuk, kendisini toplumsal cinsiyetin belirlediği bir yapı içinde başkalarına göre konumlandırmayı öğrenmektedir.

Çocuklar, içinde yaşadıkları çevrede geçerli olan cinsiyet davranışlarını ve bu davranışlara eşlik eden söylemleri zamanla öğrenir ve yorumlayarak benimserler. Bu süreçte "Ben erkeğim" ya da "Ben kadınım" gibi ifadeler, cinsiyet kimliğinin oluşmasında önemli bir rol oynamaktadır. Çocuklukta yapılan bu tür öz tanımlamalar, bireyin dünyayla kurduğu ilişkiyi ve kendini ifade etme biçimini belirleyen temel bir çerçeve oluşturmaktadır. Böylece cinsiyet ve toplumsal cinsiyet, kimliğin ve cinselliğin oluşumunda hem sınırlar koyan hem de belirli imkânlar sunan bir unsur hâline gelmektedir. Bununla birlikte insanı özgün kılan, bireyin yalnızca mevcut toplumsal koşullara göre şekillenmemesi; aynı zamanda bu koşulları değerlendirebilmesi, onlara yönelik seçimler yapabilmesi ve bu seçimlerle geleceğini biçimlendirebilmesidir.

Cinsellik; bedensel çekim ve yakın temasla ilgili hem erotik hem de erotik olmayan sosyal yaşam boyutlarını kapsar; buna uyarılma, arzu, pratikler, söylemler, etkileşimler, ilişkiler ve kimlikler de dâhildir. Cinselliğin öğrenilmesi ve yaşanması, toplumsal cinsiyetin öğrenilmesine benzer şekilde, toplumsal etkileşimler içinde gerçekleşmektedir. Çocuklar anneleri, babaları, diğer çocuklar ve yetişkinlerle kurdukları ilişkiler aracılığıyla önce heteroseksüelliğe dair temel bilgileri edinmektedir. Bu süreç genellikle "Bebekler nasıl dünyaya gelir?" gibi erotik olmayan anlatılarla başlamaktadır. Örneğin, 1960'ların sonu 1970'lerin başında mahallelerde yayılan "Çin işi Japon işi" tekerlemesi, erkeklerin cinsiyet ve cinselliğe ilişkin ilk bilgi ediniminde işlevsel bir araç olmuştur.[36] Tekerleme, erkeği özne, kadını edil-

---

35 Connell, *Gender and Power*, 121.

36 Tayfun Atay, *Çin İşi Japon İşi Cinsiyet ve Cinsellik Üzerine Antropolojik Değiniler* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021).

gen nesne konumunda göstererek klasik cinsiyet söylemlerinin çocuklukta içselleştirilmesini sağlamış ve etkisi yetişkinlikte popüler kültür aracılığıyla sürmüştür.

Heteroseksüellik bilgisinin oluşabilmesi için önce cinsiyet kategorilerinin öğrenilmesi gerekmektedir. Jackson ve Scott'a göre, bir kişiyi önce "erkek" ya da "kadın" olarak tanımlamadan onu heteroseksüel ya da eşcinsel olarak düşünmek mümkün değildir.[37] Çünkü heteroseksüel/eşcinsel ayrımı, anlamlı cinsiyet kategorilerine dayanmaktadır. İki erkeği ya da iki kadını "aynı", bir kadın ile bir erkeği ise "farklı" olarak algılama biçimi bu ayrımın temelini oluşturmaktadır. Bu nedenle kadın ve erkek şeklindeki ikili cinsiyet anlayışı, heteroseksüel ve eşcinsel ayrımının toplumsal ve söylemsel zeminini meydana getirmektedir.

Çocuklar, genellikle ortaokul ve lise döneminde akran ilişkileri aracılığıyla cinselliğin erotik yönlerini keşfetmeye başladıklarında, bu deneyimleri nasıl anlamlandıracakları kendi beden algıları ve toplumsal cinsiyet kimlikleri tarafından belirlenmektedir. Bu aşamada cinsiyetin günlük yaşamda ifade edilmesi, cinsiyet kimliğinin kurulması ve cinselliğin deneyimlenmesi birbirine geçmiş süreçler hâline gelebilmektedir. Bireyin cinsiyet ve toplumsal cinsiyet konusundaki anlayışı, cinselliği hem erotik hem de erotik olmayan yönleriyle nasıl anlamlandırdığını ve yaşadığını doğrudan etkilemektedir.

Bireyler cinselliklerini bedensel olarak ifade ederken aynı zamanda toplumsal cinsiyet rollerini de yeniden üretmektedir. Heteromasculine ya da heterofeminine gibi kimlikler, kişinin kadınlık ya da erkekliği nasıl anladığıyla iç içe geçerek toplumsal cinsiyet algısının parçası hâline gelmektedir. Cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik; beden ve gündelik davranışlar aracılığıyla yeniden üretilmekte ve inşa edilmektedir. İnsanlar, toplumsal etkileşimler içinde bu alanlara ilişkin beklentilere uymayı ya da onları müzakere etmeyi öğrenmektedir. Böylece

---

[37] Stevi Jackson- Sue Scott, *Theorizing Sexuality* (New York: McGraw-Hill, 2010), 7.

bu kategoriler hem bireysel hem de toplumsal düzeyde sürekli yeniden şekillenmektedir. Bu süreçte "sorumluluk" (accountability) kavramı belirleyicidir.[38] Sorumluluk, bireylerin davranışlarının başkaları tarafından nasıl değerlendirileceğini hesaba katarak hareket etmesi anlamına gelmektedir.[39] Kişiler bedenlerini ve davranışlarını sosyal ortama göre düzenlemektedir. Kadın ya da erkek olarak kendilerini sunarken, bu sunumun nasıl karşılanacağını düşünmekte ve olası olumsuz yargılardan kaçınmak için davranışlarını uyarlayabilmektedir. Bu nedenle cinsiyet ve cinsellik, gündelik etkileşimler içinde sürekli olarak tanınan, anlamlandırılan ve yeniden üretilen toplumsal süreçlerdir.

Cinsiyet ve cinselliğe yüklenen anlamlar, sosyal etkileşimler içinde kurulmakta ve gündelik pratiklerle pekiştirilmektedir. Cinsiyeti ve cinselliği "uygulamak", bireyin davranışlarını toplumsal normlarla uyumlu hâle getirmesi anlamına gelmektedir.[40] Bu nedenle davranışlar, içinde bulunulan sosyal bağlamın yapısal cinsiyet ve cinsellik ilişkileri tarafından şekillendirilmektedir. Bu yaklaşıma göre bireyler erken yaşlardan itibaren kendilerini "erkek" ya da "kız" olarak tanımlar; ilerleyen süreçte heteroseksüel, gay, lezbiyen ya da biseksüel gibi cinsel yönelim kimliklerini benimseyebilirler.

Ancak cinsiyet, cinsellik ve kimlik sabit değildir; günlük yaşamın etkileşimleri içinde sürekli yeniden kurulur ve değişebilir. Bu nedenle insanlar cinsiyet ve cinselliklerini, farklı sosyal durumlara göre değişen ve akışkan biçimlerde ifade edebilirler. Burada söz konusu olan akışkanlık ve değişkenlik, biyolojik cinsiyetten çok toplumsal cinsiyet ve cinselliğin kültürel olarak inşa edilen boyutlarına ilişkindir. Biyolojik cinsiyet sabit bir kategori olarak kabul edilirken, toplumsal cinsiyet ve cinselliğin

---

38 Jocelyn A. Hollander, "I Demand More of People: Accountability, Interaction, and Gender Change", *Gender & Society* 27/1 (2013), 6.

39 West- Zimmerman, "Doing Gender", 129.

40 Judith Butler, *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür (İstanbul: Metis Yayınları, 2019).

ifade biçimleri gündelik etkileşimler içinde yeniden üretilebilir ve sosyal bağlama göre değişebilir. Bu nedenle bireyler, cinsiyet ve cinselliklerini içinde bulundukları sosyal durumlara bağlı olarak farklı ve akışkan biçimlerde ifade edebilmektedir.

Bireyler kendilerini erkek ya da kadın olarak tanımlasalar da cinsiyet ve cinselliği bulundukları duruma göre, kendi deneyimleri üzerinden bedensel olarak ifade edebilirler. Bu süreçte "sorumluluk", cinsiyet, cinsellik ve kimlik arasında tutarlılık kurma çabası olarak işlemektedir. Cinsiyet, cinsellik ve kimlik; sürekli etkileşim, sosyal değerlendirme ve karşılıklı beklentiler içinde biçimlenmektedir. Süreç hem bireysel hem de toplumsal düzeyde devam eden bir yeniden üretim ve müzakereyi içerebilir. Cinsiyet, cinsellik ve kimliğin toplumsal olarak inşa edildiğini vurgulayan bu yaklaşım, hegemonik erkekliklerin nasıl kurulduğunu, örgütlendiğini ve sürdürüldüğünü anlamak için temel bir çerçeve sunmaktadır.

1.3. Erkeklik ve Heteronormativite

Heteronormativitenin anlaşılmasında Rich'in çalışması temel bir kuramsal çerçeve sunmaktadır.[41] *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence* adlı çalışmasında Rich, cinselliğin yalnızca biyolojik temellerle açıklanmasına karşı çıkmış; bu tür doğallaştırılmış açıklamaların cinselliğin toplumsal ve politik boyutlarını görünmez kıldığını vurgulamıştır. Ona göre heteroseksüellik, toplumsal normlar, kurumlar ve iktidar ilişkileri aracılığıyla üretilen ve sürdürülen bir düzendir.

Sembolik etkileşimci ve queer yaklaşımlardaki cinsellik araştırmacıları, cinsel farklılık ve eşitsizliklerin sabit ya da doğal olmadığını; biyolojik cinsel farklılıkların sabit olmasına karşın, kültürel cinsel farklılıkların gündelik etkileşimler içinde üretildiğini ve görünür hale geldiğini göstermiştir. Her iki yaklaşım bazı kuramsal farklılıklar taşısa da ortak noktaları, cinsel

---

41 Adrienne Rich, "Compulsory heterosexuality and lesbian existence", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 5/4 (1980), 631-660.

kimlikleri, arzuları ve davranışların anlamını tarihsel ve toplumsal süreçler içinde inşa edilen olgular olarak ele almalarıdır. Bu iki perspektif, 20. yüzyılın ikinci yarısında paralel biçimde gelişmiştir. Sosyolojide Mary McIntosh ve Ken Plummer'ın çalışmaları, eşcinselliğin toplumsal olarak nasıl tanımlandığını ve düzenlendiğini ortaya koymuştur. Queer kuram açısından ise Michel Foucault'nun çalışmaları, cinselliğin tarihsel olarak kurulan ve söylemler aracılığıyla şekillenen bir alan olduğunu göstermiştir.

Bu yaklaşımlar, heteroseksüelliğin cinsellik alanında "normal" ve "doğal" kabul edilen temel standart olarak toplumsal süreçler içinde kurulduğunu ve gündelik etkileşimler aracılığıyla yeniden üretildiğini göstermektedir. Heteroseksüel/eşcinsel ikiliği, çeşitli normalleştirme pratikleri ve güç ilişkileri sayesinde canlı tutulmakta; bu durum literatürde "zorunlu heteroseksüellik" olarak kavramsallaştırılmaktadır. Irk, sınıf ve toplumsal cinsiyet temelli tahakküm biçimlerinde olduğu gibi cinsel tahakküm de söylemler aracılığıyla üretilmiş ve disiplin mekanizmalarıyla pekiştirilmiştir. Böylece cinsellik, toplumsal cinsiyet ve ırk; birbirleriyle bağlantılı, kesişen ve etkileşim içinde işleyen toplumsal mekanizmalar aracılığıyla yeniden üretilmiştir.

"Heteroseksüellik" terimi 1890'larda ortaya çıkmış ve başlangıçta üreme amacıyla değil, karşı cinse yönelen cinsel arzuyu tanımlamak için kullanılmıştır. Zamanla kavram üremeden bağımsızlaşmış; "normal" cinsellik heteroseksüel çekimle, "anormal" cinsellik ise eşcinsel çekimle ilişkilendirilmiştir. Heteroseksüellik, eşcinsellik kavramıyla birlikte ve ona karşıt biçimde tanımlanmıştır. Her iki terim de üremeyle doğrudan bağlantılı olmayan cinsel arzuları sınıflandırmak için kullanılmış; böylece cinsellik, arzunun yönüne göre kategorize edilmiştir. Bu süreçle birlikte bireyler, cinsel kimliklerini aynı cinse mi yoksa karşı cinse mi çekim duyduklarına göre tanımlamaya başlamıştır. Seidman, toplumsal cinsiyet ile heteroseksüellik arasındaki

güçlü ilişkinin doğal değil, tarihsel ve toplumsal süreçler içinde inşa edilmiş bir bağ olduğunu vurgulamıştır.[42] Bu değerlendirme, heteroseksüelliğin yalnızca bir yönelim değil, aynı zamanda toplumsal düzenin örgütleniş biçimiyle yakından ilişkili bir norm olduğunu ortaya koymaktadır.

Heteroseksüellik normu, iki cinsiyetin birbirine karşıt ve aynı zamanda birbirini tamamlayan kategoriler olduğu varsayımına dayanmaktadır. Sabit ve değişmez "erkek" ile "kadın" kategorileri olmadan heteroseksüelliğin anlam kazanması mümkün değildir. Bu nedenle heteroseksüellik, bir yandan idealize edilmiş erkeklik ve kadınlık biçimlerini yüceltirken, diğer yandan bu normlara uymayanları etiketleyerek cinsiyet düzeninin sürdürülmesine katkıda bulunmaktadır. Cinsiyet hegemonisi ile cinsel hegemoninin kesişimi, erkekliği ve heteroseksüelliği üstün ve meşru konuma yerleştirmiştir; kadınlık, eşcinsellik ve diğer alternatif yönelimler ise alt konumda değerlendirilmiştir. Erkekler ile kadınlar arasında doğal, tamamlayıcı ve hiyerarşik farklar bulunduğu yönündeki varsayım, heteroseksüelliği "normal" ve "doğal" bir cinsellik biçimi olarak meşrulaştırmıştır. Aynı zamanda erkeklik ve kadınlığın belirli performanslarını norm hâline getirmiştir. Bu çerçevede heteronormativite, heteroseksüellik ile eşcinsellik arasında eşitsiz bir ikilik üzerine kurulu bir cinsel toplumsal düzen üretmiştir. Bu düzen, yalnızca iki karşıt ve tamamlayıcı cinsin birbirine "doğal" olarak yöneldiği varsayımına dayanmış ve heteromasculin ile heterofeminin kimlikleri arasındaki farkları yeniden üretmiştir. Bununla birlikte heteroseksüel ilişkiler de kendi içinde güç ve hiyerarşi barındırabilmektedir.

Hegemonik erkekliği inceleyen akademik çalışmalar, bu erkeklik biçimini tanımlayan bazı temel ilkeler olduğunu göstermektedir. Bu ilkelerin başında cinsiyetçilik yer almaktadır.[43]

---

[42] Steven Seidman, *The Social Construction of Sexuality* (New York: Norton, 2015), 26.

[43] Michael S. Kimmel, *Manhood in America: A cultural history* (New York: Free Press, 1996), 8.

Bu çerçevede erkeklik çoğu zaman kadınlara atfedilen özelliklerden, davranışlardan ve pratiklerden uzak durma üzerinden kurulmaktadır. Buna göre erkek olmanın temel koşullarından biri, "kadınsı" olarak değerlendirilen tutum ve davranışları sergilememektir. Brannon, erkekliğin ilk kuralını "hanım evladı gibi şeyler yapmamak" şeklinde ifade ederek bu anlayışı açıkça ortaya koymuştur. Bu yaklaşımda erkeklik, kadınlıkla ilişkilendirilen özelliklerin reddi üzerinden inşa edilmiştir. Ancak kadınsılığa yönelik bu olumsuz tutum yalnızca cinsiyetçi bir ayrımdan ibaret değildir. Pollack, genç erkeklerin eşcinsel olarak etiketlenme korkusu nedeniyle kadınsı olarak tanımlanan davranış ve pratiklerden özellikle kaçındıklarını belirtmiştir.[44] Bu durum, hegemonik erkeklik normlarının yalnızca kadınlıktan değil, eşcinsellikle ilişkilendirilen her türlü davranıştan da mesafe koymayı gerektirdiğini göstermektedir. Sonuç olarak hegemonik erkeklik, hem kadınlığa hem de eşcinselliğe karşı çizilen sembolik sınırlar üzerinden kurulmaktadır.

Hegemonik erkeklik ile vurgulanan kadınlık arasındaki ilişki, heteronormatif toplumsal yapıyı anlamada merkezi bir öneme sahiptir. Heteronormativite; yalnızca iki karşıt ve tamamlayıcı cinsiyetin (erkek ve kadın) doğal kabul edildiği, erkeklik ve kadınlığın bu cinsiyetlerin doğal uzantıları olarak görüldüğü ve bu iki cinsiyetin birbirine "doğal" biçimde yöneldiği varsayımına dayanan toplumsal, kültürel ve kurumsal bir düzeni ifade etmektedir. Biyolojik temelli olarak düşünecek olursak heteroseksüellik veya heteronormativite üremenin sağlanması için insan doğasına uygun bir durumdur. Schippers, hegemonik erkeklik ile vurgulanan kadınlığın birbirini tamamlayan fakat hiyerarşik karşıtlıklar olarak yeniden üretildiğini göstermiştir.[45] Dolayısıyla heteronormativite, heteroseksüelliğin doğal, sorgulanamaz ve sıradan bir gerçeklik gibi sunulmasını

---

44 William Pollack, *Real boys: Rescuing our sons from the myths of boyhood* (New York: Henry Holt and Company, 1998), 24.

45 Mimi Schippers, "Recovering the Feminine Other: Masculinity, Femininity, and Gender Hegemony", *Theory & Society* 36/1 (2007), 85-102.

sağlayan toplumsal ve kültürel mekanizmaların bütününü ifade etmektedir.

Kitzinger ise bu mekanizmaların heteroseksüelliği tartışılmadan kabul edilen bir norm hâline getirerek yeniden ürettiğini vurgulamıştır. Ayrıca biyolojik ve toplumsal olan arasındaki geçişkenliği anlamak için "cinsellik düzenleme rejimleri" temel bir analitik çerçeve sunmaktadır. Modernlik, heteroseksüelliği norm olarak kurarken homofobi üzerinden sapmaları dışlamış; aşk temelli evlilik ve cinsel ilişkilerin yasal denetimiyle cinselliği kurumsallaştırmıştır.[46]

1970'lerin başındaki radikal feminist tartışmalarda cinsel haz ve cinsel öznellik, heteroseksüel pratiklerin eleştirisinin merkezinde yer almıştır.[47] Millett'in *Sexual Politics* adlı eserinde ortaya koyduğu, patriyarkanın kültürel bir olgu olduğu ve toplumsallaşma süreçleri aracılığıyla yeniden üretildiği yönündeki argüman, 1970'lerin başında geniş kabul görmüştür.[48] Ancak birçok radikal feminist, yalnızca patriyarkal toplumsallaşmayı değil, cinselliğin de erkeklerin çıkarları doğrultusunda toplumsal olarak inşa edildiğini savunmuştur. Bu yaklaşım, kadınların kendi cinsel ihtiyaç ve arzularını ifade etmelerinin sistematik biçimde sınırlandırıldığını ileri sürmektedir. Koedt'in "*The Myth of the Vaginal Orgasm*" adlı çalışması, orgazmın temel kaynağının klitoris olmasına rağmen kadınların "vajinal orgazm" söylemiyle yönlendirildiğini tartışmıştır. Koedt'e göre bunun nedeni, kadın cinselliğinin erkeklerin cinsel tatmini temel alınarak tanımlanmasıdır. Bu doğrultuda radikal feministler, erkeklerde cinsel isteğin teşvik edilip kadınlarda bastırılmasını meşrulaştıran çifte standardı eleştirmiş ve kadınların cinsel haz ve deneyimlerini yeniden düşünmeye çağırmıştır.

---

46 Serpil Sancar, *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti, Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar* (İstanbul: İletişim, 2020), 25.

47 Lynne Segal, *Is the Future Female? Troubled Thoughts on Contemporary Feminism* (New York: Peter Bedrick Books, 1988).

48 Kate Millett, *Sexual politics* (USA: Avon, 1972), 26.

Dworkin, *Intercourse* adlı eserinde, heteroseksüelliğin kadınların toplumsal ve cinsel tabiiyetinin temelini oluşturduğunu vurgulamıştır.[49] MacKinnon ise evrensel patriyarka sisteminin heteroseksüellik ve cinsel şiddet aracılığıyla sürdürüldüğünü belirtmiştir.[50] MacKinnon'a göre cinsellik, kadınların toplumsal olarak ikincil konuma yerleştirilmesinde merkezi bir rol oynamakta ve bu durumu eşitsizlik ilişkisi olarak kuramsallaştırmaktadır. Toplumsal cinsiyetin cinselliği belirlemediğini; aksine toplumsal cinsiyetin, cinsel tahakküm ilişkileri aracılığıyla üretildiğini savunmuştur. Bu yaklaşım, cinselliği erkek egemenliğinin ve kadınların boyun eğmesinin kurulduğu temel bir alan olarak görmüştür. Bu nedenle MacKinnon, cinselliği erkek tahakkümünün erotize edildiği ve sürekli yeniden üretildiği bir kontrol alanı olarak kavramsallaştırmıştır. Cinsel ilişkinin tahakküm ilişkisi olarak ortaya çıkmasının nedeni, erkeklerin aktif, kadınların pasif olduğu temel ayrım üzerine inşa edilmesidir.[51] Bu ayrım, arzuyu üretir, düzenler ve yönlendirir. Eril arzu, sahip olma temelli erotik tahakkümü ifade ederken, dişil arzu bu tahakküme yönelik erotik itaat olarak görünür; yani tahakkümün erotikleşmiş biçimde kabul edilmesini içermektedir.

MacKinnon cinselliği, yakın ilişkilerden kurumsal yapılara, gündelik bakışlardan tecavüze kadar uzanan erkek egemenliği biçimlerini meşrulaştıran bir mekanizma olarak ele almıştır.[52] Bu süreç, erkek ve kadın kimliklerini ve cinsel arzunun sınırlarını belirlemektedir. Bu nedenle cinsellik, yalnızca bireysel bir deneyim değil; erkek üstünlüğünü politik bir sistem olarak sürdüren ve tanımlayan temel bir araç olarak görülmektedir. MacKinnon, erkek egemenliği koşulları altında heteroseksüel cinsel ilişkinin tecavüzden net biçimde ayrıştırılmasının güç

---

49 Andrea Dworkin, *Intercourse* (New York: NY: Basic Books, 1987), 122.

50 Catharine A. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), 127.

51 Pıerre Bourdieu, *Eril Tahakküm*, çev. Bedir Yılmaz (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2019), 35.

52 MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, 174.

olduğunu vurgulamıştır. Ona göre heteroseksüellik, yapısal olarak zorlayıcı ve şiddet içeren bir düzen içinde şekillenmektedir. Cinsellik, kadınların toplumsal olarak tanımlanmasında merkezi bir işlev görmektedir. Zorlayıcı cinsel ilişkinin bu yapının merkezinde yer alması durumunda ise tecavüz istisna olarak değil; kadınların toplumsal konumuyla bağlantılı, yapısal bir olgu olarak değerlendirilmelidir. Bu perspektif, cinselliğin patriyarkal güç ilişkilerini yeniden üreten ve sürdüren temel bir mekanizma olduğunu ortaya koymaktadır.

1.4. Beden, Mekân ve Erkeklik

Cinsiyet, cinsellik ve toplumsal cinsiyet; insanların gündelik hayatta bedenleriyle gerçekleştirdikleri pratikler ve bu pratikler üzerine düşünerek yaptıkları (refleksif) tercihler aracılığıyla inşa edilmektedir. İnsanlar sosyal dünyayı yalnızca bedenleri aracılığıyla deneyimlemektedir; bu nedenle sosyal dünyanın varlığı, bedenlenmiş (embodied) olmamıza dayanmaktadır.[53] Young'un vurguladığı gibi beden, çevresiyle kurduğu ilişki ve hareketleri sayesinde anlam kazanan temel eylem merkezidir.[54] Beden, dünyaya yönelen niyetin odağıdır; bireyin dünyaya açılmasını ve farklı imkânlara yönelmesini sağlamaktadır. Bu çerçevede en temel niyetli eylem, bedenin içinde bulunduğu çevreye uyum sağlaması ve o çevre içinde hareket etme biçimi olarak anlaşılabilir. Yani toplumsal cinsiyet ve cinsellik, soyut kimlikler olmaktan çok, beden aracılığıyla dünyada var olma ve hareket etme tarzlarıdır.

Dünyayı, bedensel varlığımız ve çevresel mekânı algılama biçimimiz aracılığıyla anlamlandırırız. Beden, algılayan, dokunan ve hisseden "yaşayan beden"dir; bilinç de algısal deneyimlerden oluştuğu için bedenden bağımsız değildir.[55] Bu nedenle

---

53 Nick Crossley, *The Social Body: Habit, Identity and Desire* (Thousand Oaks: Sage, 2001).

54 Marion I. Young, *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory* (Bloomington: Indiana University Press, 1990), 197.

55 Crossley, *The Social Body: Habit, Identity and Desire*, 9.

zihin ve beden arasındaki kesin ayrım doğal değil, toplumsal olarak üretilmiş bir kurgudur[56]ve hegemonik erkekliklerin sosyal inşasında birlikte işlev görmektedir. Bu perspektifte beden, varlığımızın bütününü temsil etmekte ve refleksif benlik bedende konumlanmaktadır; beden hem eyleyen hem de sosyal çevre tarafından şekillendirilen bir yapıdır. Endüstriyel toplumlarda beden, benliğin sosyal inşasında merkezi bir rol üstlenmektedir.[57] Sosyal eylemde yetkinlik gösterebilmek, bedensel yeterlilik ve disiplin gerektirmektedir. Bu nedenle bedeni kontrol edebilmek ve düzenleyebilmek, yetkin ve "uygun" bir toplumsal aktör olarak tanınmanın temel koşullarından biri hâline gelmektedir.

Martin, "cinsiyet pratikleri" (gender practices) ve "cinsiyetin uygulanması" (practicing gender) kavramlarını birbirinden ayırmıştır.[58] Cinsiyet pratikleri, bireylerin belirli sosyal ortamlarda karşılaşmalar sırasında cinsiyet normlarına uygun ya da aykırı biçimde sergileyebilecekleri bedensel davranış çeşitliliğini ifade etmektedir. Bu pratikler, bireylerin bildiği, sahip olduğu ve uygun bağlamlarda kullanabileceği potansiyel bedensel eylem ve söylemleri kapsamaktadır. Buna karşılık cinsiyetin uygulanması, bu potansiyel pratiklerin gündelik etkileşimler içinde fiilen hayata geçirilmesini ifade etmektedir. Cinsiyeti refleksif biçimde uygulamak, bireylerin davranışlarını değerlendirmesini ve eyleme geçmeden önce niyet, içerik ve olası sonuçları dikkate almasını gerektirmektedir. Bu refleksif süreçler, bireylerin içinde bulundukları bağlamsal, ilişkisel ve söylemsel toplumsal yapılarla bağlantılı olarak şekillenen bedensel cinsiyet pratikleri üzerinden gerçekleşmektedir.

Bireyler, bedenleriyle gerçekleştirdikleri sosyal eylemler aracılığıyla hegemonik erkeklikleri inşa etmekte ve bu pratik-

---

56 Miyase Okur, "Beden, cinsiyet ve mekân", *Marmara Üniversitesi Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2003), 25.

57 Anthony Giddens, *Modernity and Self Identity: Self and Society in the Late Modern Age* (Stanford: Stanford University Press, 1991), 102.

58 Patricia Y. Martin, "Said and Done versus Saying and Doing: Gendering Practices, Practicing Gender at Work", *Gender & Society* 17/3 (2003), 342-366.

leri tekrar ederek başkalarına model oluşturmaktadır. Ancak bu eylemler yalnızca bireysel niyetin ürünü değildir. Davranışlar, her zaman başkalarıyla etkileşim içinde şekillenmektedir; çünkü sosyal durumlar karşılıklıdır ve bireyin ne yaptığı, diğer insanların varlığına ve tepkilerine bağlıdır.[59] Bedensel eylemler belirli sosyal ve yapısal bağlamlara gömülüdür. Bu nedenle bireyler, davranışlarını planlarken mevcut normlara ve yerleşik pratiklere göre hareket edebilir. Ancak yapısal olarak belirlenmiş bedensel pratikleri bilinçli biçimde benimseyebilir, sürdürebilir ya da onlara karşı çıkabilir. Goffman'ın belirttiği gibi, bedenselleştirilmiş eylemler bir tür "sosyal portre" işlevi görmektedir; bireyler bu yolla sosyal rollerini ve niyetlerini başkalarına iletmektedir.[60] Dolayısıyla hegemonik erkekliği "yapmak", hem bedensel hem de refleksif bir süreçtir: bilinçli, anlamlı ve toplumsal olarak tanınmayı hedefleyen bir pratiktir. Goffman'ın vurguladığı üzere, toplumsal kimlikler sosyal olarak yapılandırılır ve her bedensel eylem, içinde gerçekleştiği ortamın katılımcılarına karşı "hesap verebilir" biçimde sergilenmektedir.[61] Bu bağlamda bireyler, hegemonik erkekliğe uygun yeterliliği; görünüşleri, beden duruşları ve duruma uygun davranış tarzları aracılığıyla göstermektedir. Başka bir ifadeyle "yetkin" bireyler, belirli sosyal ortamlarda hegemonik erkekliği hem sergileme hem de başkalarının sergilediği erkekliği okuma becerisine sahiptir. Bedeni uygun biçimde yönetebilmek, etkileşimin sorunsuz ilerlemesi ve sosyal olarak tanınma açısından temel bir öneme sahiptir.

Beden, hegemonik erkekliğin inşasında merkezi bir role sahiptir. Bireyler, görünüm ve davranışlarını bulundukları sosyal bağlama uygun biçimde sergileyerek bedensel bir kimlik oluşturabilirler. Bu nedenle beden, cinsiyet hegemonisini "yapma" sürecinin ayrılmaz bir parçasıdır; toplumsal pratikler sürekli

---

59 Crossley, *The Social Body: Habit, Identity and Desire*.

60 Erving Goffman, *Gender Advertisements* (New York: Harper&Row, 1979), 6.

61 Erving Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1963), 2.

olarak bedenlere ve bedensel eylemlere referans verir, ancak yalnızca bedene indirgenemez. Hegemonik erkekliğin inşası, bedenin biyolojik özellikleri ile toplumsal pratikler arasında diyalektik bir ilişki gerektirmektedir. Toplumsal yapı, bedene belirli anlamlar yükler ve bu ilişki doğrudan nedensellikten ziyade pratik süreçler üzerinden işlemektedir.[62] Bu süreçte erkekler ve kadınlar arasındaki bedensel benzerlikler görünmez kılınırken, farklılıklar vurgulanmakta ve abartılmaktadır. Böylece toplumsal cinsiyet düzeni bedensel farklılıklar üzerinden yeniden üretilmektedir.

Bireyler, başkaları tarafından erkek, kadın, maskülen, feminen, heteroseksüel ya da eşcinsel olarak algılanmak istediklerinde, kendilerini bulundukları sosyal ortama uygun biçimde sunabilir ve davranışlarını buna göre düzenleyebilir. Bu nedenle beden, toplumsal ilişkiler içinde anlam kazanan ve toplumsal olarak inşa edilen bir varlıktır. Sosyal ortamlar da karşılıklı bedensel etkileşimler yoluyla kurulmakta ve yeniden üretilmektedir. Bu çerçevede "hesap verebilir" bedenler yalnızca sosyal eylemlerde bulunmaz; aynı zamanda toplumsal yapıların ve güç ilişkilerinin oluşumuna katkı sağlamaktadır. Bedenin görünümü ve davranış biçimleri, hegemonik erkekliğe dayalı güç ilişkilerini yansıtmakta ve pekiştirmektedir. Toplumda "doğru" kabul edilen giyim ve davranış normlarına uyan bedenler, toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin hem görünür ifadesi hem de dayanağıdır.[63] Bununla birlikte hegemonik erkeklik, toplumsal hiyerarşileri kurar ve sürdürürken; bedensel pratikler bazı durumlarda bu ilişkilerin sorgulanmasına ve dönüştürülmesine imkân tanıyabilmektedir.

Hibrit hegemonik erkeklik, tabi kılınmış erkekliklerin ve/veya kadınlık biçimlerinin, belirli erkeklerin (ve bazı durumlarda kadınların) kimliklerine seçici biçimde dâhil edilmesi sürecini ifade etmektedir. Bu süreçte söz konusu bireyler, bir

---

62 Connell, *Gender and Power*, 83.

63 Goffman, *Gender Advertisements*, 7.

yandan hegemonik konumlarını korumakta ve pekiştirmekte, diğer yandan bu gücü daha kapsayıcı ve "ilerici" bir görünüm altında daha az görünür hâle getirmektedir. Pascoe ve Bridges, hegemonik erkekliğin zayıfladığı ya da ortadan kalktığı yönündeki iddialara karşı çıkmıştır. Onlara göre hegemonik erkeklik kaybolmamakta; aksine biçim değiştirerek yeni ve daha esnek formlar üretmektedir. Bu bağlamda hibrit hegemonik erkekliklerin görünür hâle gelmesi, hegemonik erkekliğin çözülmesine değil; yeniden formüle edilerek genişletilmesine ve güçlendirilmesine katkı sağlamaktadır.

Demetriou, küresel Kuzey'de gey erkekliklerin artan kültürel görünürlüğünün, bazı heteroseksüel erkeklerin bu tarzlardan ve pratiklerden seçici biçimde yararlanmasına imkân tanıdığını ileri sürmüştür.[64] Bu seçici eklemlenme, farklı erkeklik unsurlarının bir araya gelmesiyle yeni ve hibrit erkeklik biçimlerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Böylece hegemonik erkeklik ortadan kaybolmamakta; dönüşerek ve esneyerek yeniden üretilmektedir. Aboim ise Demetriou'nun yaklaşımını izleyerek erkeklik ile aile yaşamı arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Aboim, üç farklı aile tipinden altmış Portekizli heteroseksüel erkekle görüşmüştür: çocuklu evli ya da birlikte yaşayan çiftler, yalnız babalar ve yeniden kurulmuş (karma) aileler. Bulgular, bu erkeklerin ataerkil hegemonik erkeklik anlayışının klasik kalıplarını zorlayan aile pratiklerine katıldıklarını göstermektedir.[65] Aile içindeki özel alanda tekil ve sabit bir erkeklik yerine, birden fazla erkeklik biçiminin bir arada var olduğu görülmüştür. Bu erkekleri ortaklaştıran temel özellikler, toplumsal cinsiyet eşitliğine daha olumlu yaklaşmaları ve ev işleri ile bakım emeğine gündelik olarak aktif biçimde katılmalarıdır. Bu durum, hegemonik erkekliğin aile bağlamında daha eşitlikçi unsurları içerecek şekilde yeniden yapılandığına işaret etmektedir.

---

64 Demetrakis Demetriou, "Connell's Concept of Hegemonic Masculinity: A Critique", *Theory and Society* 30/3 (2001), 337-361.

65 Sofia Aboim, *Plural Masculinities: The Remaking of the Self in Private Life* (Burlington, VT: Ashgate, 2010), 133.

Aboim, bu erkeklerin kadınsı olarak kodlanan pratikleri benimsediklerinde kendilerini "aşırı feminenleşmiş" ya da erkeklikten uzaklaşmış biçimde konumlandırmadıklarını belirtmiştir. Erkekler ev içi ve bakım pratiklerini üstlenmiş ancak bu pratiklerle bütünüyle özdeşleşmeyi reddetmiştir. Bu durum, aile içinde yeni bir hegemonik erkeklik biçiminin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Söz konusu yapılandırma, erkeklerin ev içi ve bakım emeğini yerine getirirken kendilerini kadınlardan "daha yetkin" ya da "daha başarılı" olarak tanımlamaları üzerinden kurulmuştur. Böylece eşitlikçi gibi görünen pratikler yeni bir üstünlük söylemiyle eklemlenebilmektedir. Aboim'in çalışması, aile bağlamında erkekliklerin inşa edilebileceği olanaklar alanının genişlediğini ve dönüştüğünü göstermektedir. Bu dönüşüm, "hegemonyanın yeniden icadı" olarak adlandırılabilecek süreçlere işaret etmekte; hegemonik erkeklik kuramının yeniden formüle edilmiş modelini daha da güçlendirmektedir.

Hibrit erkeklik çalışmaları büyük ölçüde Küresel Kuzey'e odaklansa da benzer dönüşümlerin Küresel Güney'in bazı bağlamlarında da ortaya çıktığı görülmüştür. Groes-Green'in Mozambik üzerine geliştirdiği "filojinik (philogynous) erkeklikler" kavramsallaştırması bu duruma önemli bir örnektir.[66] Filojinik erkeklikler, kadınların özerklik, güvenlik, saygı ve iyi olma hâli gibi haklarını önceliklendiren; toplumsal cinsiyet eşitliğini destekleyen pratikler inşa eden erkeklik biçimlerini ifade etmektedir. Bu çerçevede Groes-Green, Mozambik'te "iyi sevgili" (bom pico) olarak adlandırılan heteroseksüel erkeklik türünü tartışmıştır. Bu erkeklik formu, kadınların cinsel hazlarını merkeze almakta; kadınlara yönelik özen, ilgi ve bakım vurgusuyla filojini idealini güçlendirmektedir.

"İyi sevgili" erkekliği, kadınların cinsel hazlarını önceliklendiriyor gibi görünse de aynı anda hegemonik eril güç ve perfor-

---

[66] Christian Groes-Green, "Philogynous Masculinities: Contextualizing Alternative Manhood in Mozambique", *Men and Masculinities* 15/2 (2012), 91-111.

mans anlayışlarını yeniden üretmektedir. Bu çerçevede cinsel performans gösteremeyen ya da "yetersiz" olarak etiketlenen erkekler ikincil konuma itilmektedir. Dolayısıyla "iyi sevgili" konumu, erkeklerin hem diğer erkekler karşısında cinsel güç ideallerine uygun davranmalarını hem de kadın partnerlerine haz verme kapasitesi üzerinden erkekliklerini kanıtlamalarını gerektirmektedir. Erkeklik burada bakım ve haz söylemiyle yeniden tanımlansa da ölçüt yine performans, yeterlilik ve üstünlük üzerinden kurulmaktadır. Bu nedenle 'iyi sevgili' erkekliğini pratik eden bireyler, görünürde hegemonik erkeklikten uzaklaşsalar bile fiilen onunla hizalanmakta ve erkek egemenliğini hem kadınlar hem 'öteki' erkekler üzerinden yeniden üretmektedir. Hibrit hegemonik erkeklikler, toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini sürdürürken bu süreci eşitlikçi ve ilerici bir görünüm altında kısmen görünmez kılan bir işleyiş sergilemektedir. Bu durum, toplumsal cinsiyet hegemonyasının esnek, uyarlanabilir ve süreklilik gösteren dayanıklı bir yapı olduğunu açık biçimde ortaya koymaktadır.

Araştırmalar, hibrit erkekliklerin çok çeşitli toplumsal alanlarda inşa edildiğini göstermektedir. Bu alanlar arasında metroseksüel erkeklik biçimleri, Hristiyan hardcore punk kültürü, ayrıcalıklı genç erkeklere yönelik terapötik yatılı okullar, Hawaii'deki horoz dövüşü pratikleri ve ABD başkanlarının söylemleri gibi farklı örnekler yer almaktadır. Bu çeşitlilik, hibrit erkekliklerin günümüzdeki hegemonik erkeklik biçimlerinin toplumun her alanına yayıldığını ve çoğu zaman fark edilmeksizin işlediğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla hibrit erkeklikler, hegemonik erkekliğin hem yaygınlığını hem de görünmez işleyişini daha görünür hâle getiren önemli bir kavramsal çerçeve sunmaktadır.[67]

Türkiye'de erkekliğin toplumsal kabulü ise sünnet, askerlik, çalışma hayatına katılım ve evlilikten oluşan dört aşamalı bir

[67] Messerschmidt, *Hegemonic Masculinity: Formulation, Reformulation and Amplification.*, 85.

süreç üzerinden tanımlanmakta; evlilik bu sürecin son ve belirleyici basamağı olarak öne çıkmaktadır. Günümüzde evlilik dışı yaşam biçimlerine yönelik sınırlı yönelimler bulunsa da, toplumsal ilişkiler büyük ölçüde evlilik kurumu çerçevesinde sürdürülmektedir. Heteroseksüel erkeklik ideali doğrultusunda birey, babalık rolüne hazırlanırken; babalık, otorite kurma, ekonomik sorumluluk üstlenme ve aileyi temsil etme gibi çok boyutlu işlevleri içeren bir konum olarak kurgulanmaktadır. Bu statü, söz konusu aşamaların tamamlanmasıyla "hak edilen" bir konum olarak görülürken, her bir aşamanın ritüelleştirilerek kutlanması, bireyin toplumsal cinsiyet normlarına uyumunun sembolik ifadesi hâline gelmektedir. Böylece gelenek, din, aile ve siyasal yapı gibi toplumsal kurumlar, birbirleriyle etkileşim içinde ataerkil düzenin ve toplumsal cinsiyet hiyerarşilerinin yeniden üretimine katkıda bulunmaktadır.[68]

Toplumsal cinsiyet ve cinsellik sosyolojisi, toplumsal eşitsizlikleri incelerken çoğu zaman mekân ve yer boyutunu ikincil planda ele almıştır. Buna karşılık kırsal sosyoloji gibi bazı alt alanlar, eşitsizliklerin mekânsal bağlam içinde nasıl kurulduğunu özellikle vurgulamaktadır. Coğrafya literatüründe ise mekân ve yer, eşitsizliklerin ortaya çıkışı ve sürekliliğini anlamada temel kavramlar olarak kabul edilmektedir.[69] Cresswell'in belirttiği gibi, belirli mekânlarda egemen olan normatif toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf ve cinsellik standartlarından sapma gösteren bireyler "yerinde değil" olarak değerlendirilmektedir.[70] Bu kişiler, norm ihlali yaptıkları gerekçesiyle dışlanma, etiketlenme ya da çeşitli yaptırımlarla karşılaşabilir. Dolayısıyla mekân ve yer, yalnızca fiziksel bir arka plan değil; etkileşim süreçleri içinde eşitsizliklerin nasıl üretildiğini, meşrulaştırıldığını ve sürdürüldüğünü anlamada merkezi bir öneme sahiptir.

---

68 Pınar Selek, *Sürüne Sürüne Erkek Olmak* (İstanbul: İletişim, 2018), 19.

69 Okur, "Feminist ve Kuir Teori: Cinsiyet ve Cinsel Kimliğin Toplumsal Oluşumu".

70 Tim Cresswell, *In Place/Out of Place: Geography, Ideology and Transgression* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), 9.

Erkeklikler, mekân ve yerle kurdukları ilişki içinde inşa edilmektedir; yerel bağlamlar ile ulusötesi süreçler ise birbirine eklemlenmiş durumdadır. Bu nedenle erkekliği anlamak, yalnızca kültürel normlara değil, aynı zamanda bu normların belirli mekânlarda nasıl üretildiğine ve dolaşıma girdiğine bakmayı gerektirmektedir. Erkeklik coğrafyası alanında, özellikle feminist çalışmalar bu karşılıklı ilişkiyi ayrıntılı biçimde incelemiştir.[71] Connell ve Messerschmidt'e göre hegemonik erkeklik, çok katmanlı bir yapı olarak üç düzeyde analiz edilmelidir:

1. Yerel düzey: Aileler, örgütler ve yakın topluluklar içinde gerçekleşen yüz yüze etkileşim alanlarında kurulan erkeklik biçimleridir. Bu düzeydeki hegemonik erkeklik inşaları, çoğunlukla etnografik çalışmalar ve yaşam öyküsü araştırmaları aracılığıyla incelenmektedir.

2. Bölgesel düzey: "Kültür" ya da ulus-devlet ölçeğinde şekillenen erkeklik biçimlerini ifade etmektedir. Bu düzey, genellikle söylemsel analizler, siyasal incelemeler ve demografik araştırmalar yoluyla ele alınmakta; ulusal kimlik, vatandaşlık ve kültürel normlarla ilişkili erkeklik örüntülerini görünür kılmaktadır.

3. Küresel düzey: Dünya siyaseti, ulusötesi iş dünyası ve küresel medya gibi sınır aşan alanlarda inşa edilen erkeklik biçimlerini kapsamaktadır. Bu düzey, erkekliklerin küreselleşme süreçleriyle nasıl şekillendiğini ve yeniden üretildiğini inceleyen, özellikle o dönemde gelişmekte olan araştırmalar çerçevesinde ele alınmıştır.[72]

Küresel hegemonik erkeklikler, bölgesel ve yerel erkeklik biçimlerini önemli ölçüde şekillendirmektedir. Bununla birlikte, bölgesel hegemonik erkeklikler de küresel dolaşımdaki kültürel unsurları yerel toplumsal cinsiyet dinamiklerine uyarlayarak

---

71 Peter E. Hopkins, "Youthful Muslim Masculinities: Gender and Generational Relations", *Transactions of the Institute of British Geographers* 31/3 (2006), 337-352.

72 R. W. Connell, James W. Messerschmidt, "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept", *Gender & Society* 19/6 (2005), 849.

yeni erkeklik modelleri üretmektedir. Bu bağlamda özellikle bölgesel ve yerel hegemonik erkeklikler arasındaki karşılıklı ilişki dikkat çekicidir. Bölgesel düzeyde hegemonik erkeklikler, yerel bağlamlarda ortaya çıkan erkeklik pratiklerinin daha geniş bir ölçekte sembolik anlam kazanması yoluyla inşa edilmektedir. Uzun metrajlı filmlerde erkek oyuncuların temsil ettiği erkeklik imgeleri, bu sürecin görünür örneklerinden biridir. Bu pratikler zaman ve topluma göre değişiklik gösterse bile, bölgesel hegemonik erkeklikler toplumda 'erkekliğin ne olduğu' konusunda ortak bir algı oluşturmuştur. Bu açıdan bölgesel hegemonik erkeklikler, farklı yerel bağlamlarda kültürel pratikler aracılığıyla uygulanabilen, dönüştürülebilen ve zaman zaman sorgulanabilen hazır referans çerçeveleri olarak işlev görmektedir. Böylece yerel düzeyde erkekliklerin nasıl deneyimlendiğini, yeniden üretildiğini ve zamanla nasıl dönüştüğünü anlamada merkezi bir rol üstlenmektedir.

Hegemonik erkekliklerin güncel örneklerinden biri, Donald Trump'ın siyasal temsilinde gözlemlenebilir. Trump'ın söylem ve pratikleri, hegemonik erkekliğin sabit değil; değişken, bağlama duyarlı ve yeniden kurulabilir bir yapı olduğunu göstermektedir. Farklı hegemonik erkeklik biçimlerinin dönüşümü büyük ölçüde içinde bulunulan siyasal ve kültürel bağlama bağlıdır. Trump, kendisini sürekli güçlü, mücadeleci ve başarının somutlaşmış hâli olarak sunarken; rakiplerini kültürel olarak "zayıf", "yetersiz" ya da "aşağı" görülen cinsiyetlendirilmiş özelliklerle ilişkilendirmektedir. Buna karşılık kendisini kararlılık, sertlik ve otorite gibi kültürel olarak "üstün" kabul edilen erkeksi niteliklerle özdeşleştirmektedir. Bu karşıtlık, farklı erkeklikler arasındaki eşitsiz ilişkiyi görünür kılmaktadır. Bir yanda hükmeden ve hegemonik konumda yer alan erkeklik; diğer yanda ise değersizleştirilen ve tabi kılınan "öteki" erkeklikler bulunmaktadır. Böylece siyasal temsil, erkeklikler arası hiyerarşik düzenin kurulmasına ve meşrulaştırılmasına katkı sunmaktadır.

Mekân, farklı disiplinlerde cinsel toplulukların ve kimliklerin nasıl oluştuğunu anlamada merkezi bir kavramdır. Cavanagh, kamusal tuvaletlerin yalnızca cinsiyeti değil; aynı zamanda cinselliği, ırkı ve sınıfsal farklılıkları yeniden üreten mekânlar olduğunu ortaya koymaktadır.[73] Cavanagh'a göre modern kamusal tuvaletler, bireyin algılanan bedensel cinsiyeti, toplumsal cinsiyet kimliği ve mekânda yer alan cinsiyetlendirilmiş işaretler (kadın/erkek sembolleri gibi) arasındaki uyumsuzlukların denetlendiği ve sorgulandığı bir gözetim alanı olarak işlev görmektedir. Ayna yerleşimleri, floresan aydınlatma ve metalik yüzeyler gibi mimari unsurlar, mekânı görünürlüğün arttığı bir denetim alanına dönüştürmektedir. Bu düzenleme, bakışı hem teşvik etmekte hem de meşrulaştırmaktadır; böylece müdahaleci ve denetleyici bakışlar gündelik ve doğal bir pratikmiş gibi sunulmaktadır.

Kamusal tuvaletlerin gözetim işlevi, Halberstam'ın "tuvalet problemi" olarak adlandırdığı olgunun yaygın biçimde rapor edilmesiyle daha görünür hâle gelmiştir.[74] Bu kavram, toplumsal cinsiyet normlarına uymayan ve trans bireylerin kamusal tuvaletleri kullanırken maruz kaldıkları taciz, dışlanma ve şiddeti ifade etmektedir. İş yeri, okul ve diğer kamusal alanlarda bu bireylerin güvenli ve uygun tuvaletleri kullanabilmesi hem kurumsal düzenlemeler hem de diğer kullanıcıların bireysel müdahaleleri aracılığıyla sıklıkla engellenmektedir. Tuvalet erişiminin kısıtlanması, trans ve toplumsal cinsiyet normlarına uymayan bireyler açısından ciddi psikolojik ve fiziksel sonuçlar doğurabilmektedir. Bu sonuçlar arasında kamusal alanlardan tamamen kaçınma ya da günlük yaşamın yalnızca güvenli ve erişilebilir tuvaletlerin bulunduğu mekânlara göre planlanması gibi stratejik uyum davranışları yer almaktadır. Bununla birlikte özellikle erkek tuvaletlerinde şiddete maruz kalma ola-

---

[73] Sheila Cavanagh, *Queering Bathrooms: Gender, Sexuality, and the Hygienic Imagination* (Canada: University of Toronto Press, 2010), 55.

[74] Jack Halberstam, *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives* (New York: New York University Press, 2005), 22.

sılığına ilişkin korku, bireyleri bu mekânlarda egemen olan homofobik ve hegemonik erkeklik normlarına uyum göstermeye zorlayabilmektedir. Böylece kamusal tuvaletler, yalnızca fiziksel ihtiyaçların giderildiği alanlar değil; toplumsal cinsiyet hiyerarşilerinin disipline edildiği ve yeniden üretildiği mekânsal düzenekler olarak işlev görmektedir.

Sonuç

Yukarıdaki tartışmalar, erkekliğin doğal ve sabit bir özellik değil; toplumsal olarak inşa edilen ve ilişkisel bir iktidar pratiği olduğunu göstermektedir. Raewyn Connell'in çalışmalarıyla ilişkilendirilen bu yaklaşım, erkekliklerin yalnızca bireysel kimlikler olmadığını ortaya koyar. Hegemonik erkeklikler hem erkeklerin kadınlar üzerindeki tahakkümü hem de bazı erkek gruplarının diğer erkekler üzerindeki üstünlüğü üzerinden yapılandırılmaktadır. Bu nedenle erkeklikler, toplumsal cinsiyet temelli örgütlenmiş çağdaş toplumların sürdürülmesinde önemli bir rol oynamaktadır.

Günümüzde hegemonik erkeklikler merkezi ve tekil bir yapıdan ziyade; akışkan, bağlamsal ve çok düzeyli yapılardır. Yerel, bölgesel ve küresel ölçekte farklı biçimlerde ortaya çıkar ve çoğu zaman "doğal" kabul edilerek görünmezleşir. Böylece eril ve dişil kimlikler ile farklı erkeklik biçimleri arasındaki eşitsiz ilişkiler hem söylemsel hem de pratik düzeyde meşrulaştırılır. Bu düzen, heteronormativite aracılığıyla güç kazanır. Heteroseksüelliği ve ikili cinsiyet sistemini norm olarak kabul eden bu yapı, belirli erkeklik ve kadınlık biçimlerini meşru sayarken; norm dışı kimlik ve pratikleri marjinalleştirir. Dolayısıyla hegemonik erkeklik, yalnızca kadınlar ve erkekler arasındaki güç ilişkileri üzerinden değil, aynı zamanda cinsellik ve "normallik" sınırları üzerinden de yeniden üretilmektedir.

Hegemonik erkekliği oluşturan toplumsal yapı, farklı güç ilişkilerinin kesişiminden meydana gelir ve gündelik pratikler aracılığıyla sürekli yeniden kurulur. Bu süreklilik, toplumsal

cinsiyet eşitliği ve sosyal değişim süreçlerini zorlaştıran temel etkenlerden biridir. Ancak hegemonik erkekliklerin kurulduğu mekânlar ve bağlamlar, aynı zamanda direniş ve dönüşüm imkânlarını da barındırır. Erkekler ve kadınlar arasındaki ilişkilerin ve farklı erkeklikler arasındaki güç dengelerinin daha eşitlikçi biçimde yeniden kurulması, toplumsal dönüşüm açısından önemli bir potansiyel taşımaktadır.

Beden, hegemonik erkeklik ve heteronormatif düzenin kurulmasında merkezi bir role sahiptir. Beden, bireylerin kendilerini belirli cinsiyet ve cinsellik kategorileri içinde tanımlamalarını sağlar ve bu kimlikler tekrar eden pratikler yoluyla pekiştirilir. Aynı zamanda beden, belirli davranış biçimlerini mümkün kılan ya da sınırlayan bir araçtır. Bu nedenle somatik alan, hem hegemonik cinsiyet ilişkilerinin hem de heteronormatif düzenin yeniden üretildiği; kimi zaman da sorgulanabildiği temel bir alandır.

Sonuç olarak erkeklik, sabit ve doğal bir kimlik değil; heteronormativite, beden, mekân, kurumlar ve gündelik etkileşimler aracılığıyla sürekli yeniden kurulan toplumsal bir pratiktir. Hegemonik erkekliklerin bu dinamik ve ilişkisel yapısını anlamak, cinsiyet ve cinsellik temelli eşitsizliklerin nasıl sürdürüldüğünü kavramak açısından kritik önemdedir. Aynı zamanda bu çok katmanlı yapı, daha eşitlikçi ve dönüştürücü toplumsal stratejiler geliştirmek için de önemli bir imkân sunmaktadır.

Kaynakça

Abelson, J. Miriam. *Men in Place: Trans Masculinity, Race and Sexualıty in America.* London: University of Minnesota Press, 2019.

Aboim, Sofia. *Plural Masculinities: The Remaking of the Self in Private Life*. Burlington, VT: Ashgate, 2010.

Atay, Tayfun. *Çin İşi Japon İşi Cinsiyet ve Cinsellik Üzerine Antropolojik Değiniler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.

Bourdieu, Pıerre. *Eril Tahakküm*. çev. Bedir Yılmaz. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2019.

Brown, David. "Complicity and Reproduction in Teaching Physical Education". *Sport, Education and Society* 4/2 (1999), 143-159. https://doi.org/https://doi.org/10.1080/1357332990040203

Butler, Judith. *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*. çev. Başak Ertür. İstanbul: Metis Yayınları, 2019.

Carrigan, Tim vd. "Toward a New Sociology of Masculinity". *Theory and Society* 14/5 (1985), 551-604.

Cavanagh, Sheila. *Queering Bathrooms: Gender, Sexuality, and the Hygienic Imagination*. Canada: University of Toronto Press, 2010.

Connell, Raewyn. *Gender and Power*. Sydney: Allen & Unwin, 1987.

Consalvo, Mia. "The Monsters Next Door: Media Constructions of Boys and Masculinity". *Feminist Media Studies* 3/1 (2003), 27-46. https://doi.org/https://doi.org/10.1080/1468077032000080112

Cresswell, Tim. *In Place/Out of Place: Geography, Ideology and Transgression*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

Crossley, Nick. *The Social Body: Habit, Identity and Desire*. Thousand Oaks: Sage, 2001.

Demetriou, Demetrakis. "Connell's Concept of Hegemonic Masculinity: A Critique". *Theory and Society* 30/3 (2001), 337-361. https://doi.org/https://doi.org/10.1023/A:1017596718715

Dennis, Altman. *Homosexual: Oppression and Liberation*. New York: Discus Books/Pubished by Avon, 1971.

Dworkin, Andrea. *Intercourse*. New York: NY: Basic Books, 1987.

Erdoğan, İlker (ed.). *Medya'da Hegemonik Erkeklik ve Temsil*. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2011.

Frank J., Barrett. "The Organizational Construction of Hegemonic Masculinity: The Case of the U.S. Navy". *Gender, Work and Organization* 3/3 (1996), 129-142. https://doi.org/https://doi.org/10.1111/1468-0432.00011

Giddens, Anthony. *Modernity and Self Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press, 1991.

Goffman, Erving. *Gender Advertisements*. New York: Harper&Row, 1979.

Goffman, Erving. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1963.

Groes-Green, Christian. "Philogynous Masculinities: Contextualizing Alternative Manhood in Mozambique". *Men and Masculinities* 15/2 (2012), 91-111. https://doi.org/https://doi.org/10.1177/1097184X11427021

Gutmann, Matthew C. *The Meanings of Macho: Being a Man in Mexico City*. Berkeley: University of California Press, 1996.

Halberstam, Jack. *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*. New York: New York University Press, 2005.

Helena Z., Lopata - Barrie, Thorne. "On the Term Sex Roles". *Signs* 3/3 (1978), 718-721. https://doi.org/https://doi.org/10.1086/493523

Hollander, Jocelyn A. "I Demand More of People: Accountability, Interaction, and Gender Change". *Gender & Society* 27/1 (2013), 5-29. https://doi.org/https://doi.org/10.1177/0891243212464301

Hopkins, Peter E. "Youthful Muslim Masculinities: Gender and Generational Relations". *Transactions of the Institute of British Geographers* 31/3 (2006), 337-352.

Ishii-Kuntz, Masako. "Balancing Fatherhood and Work: Emergence of Diverse Masculinities in Contemporary Japan". *Men and Masculinities in Contemporary Japan*. ed. James E. Roberson. 198-216. London: Routledge, 2003.

Jackson, Stevi - Scott, Sue. *Theorizing Sexuality*. New York: McGraw-Hill, 2010.

Jana L., Bufkin. "Bias Crime as Gendered Behavior". *Social Justice* 26/1 (1999), 155-176.

Kessler, Suzanne J. - McKenna, Wendy. *Gender: An Ethnomethodological Approach*. New York: Wiley, 1978.

Kimmel, Michael S. *Manhood in America: A cultural history*. New York: Free Press, 1996.

Laqueur, Thomas W. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

MacKinnon, Catharine A. *Toward a Feminist Theory of the State*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

Mario, Mieli. *Homosexuality and Liberation: Elements of a Gay Critique*. çev. David Fernbach. London: Gay Men's Press, 1980.

Martin, Patricia Y. "Said and Done versus Saying and Doing: Gendering Practices, Practicing Gender at Work". *Gender & Society* 17/3 (2003), 342-366. https://doi.org/https://doi.org/10.1177/0891243203017003002

Mayer H., Hacker. "The New Burdens of Masculinity" 19/3 (1957), 227-233. https://doi.org/https://doi.org/10.2307/348873

Messerschmidt, W. James. *Hegemonic Masculinity: Formulation, Reformulation and Amplification.* Rowman and Littlefield, 2018.

Messerschmidt, W. James. *Nine Lives: Adolescent Masculinities, the Body and Violence*. Boulder CO: Westview, 2000.

Michael A., Messner. *Power at Play: Sports and the Problem of Masculinity*. Boston: Beacon, 1992.

Millett, Kate. *Sexual politics*. USA: Avon, 1972.

Okur, Miyase. "Beden, cinsiyet ve mekân". *Marmara Üniversitesi Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2003), 22-43.

Okur, Miyase. "Feminist ve Kuir Teori: Cinsiyet ve Cinsel Kimliğin Toplumsal Oluşumu". *Sosyal, Beşerî ve İdari Bilimler Alanında Yeni Trendler III*. ed. Sinan Sönmez. 51-67. İzmir: Duvar Yayınları, 2022.

Pollack, William. *Real boys: Rescuing our sons from the myths of boyhood*. New York: Henry Holt and Company, 1998.

R. W. Connell, James W. Messerschmidt. "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept". *Gender & Society* 19/6 (2005), 829-859.

Raewyn, Connell. "Class, Patriarchy, and Sartre's Theory of Practice"". *Theory and Society* 11/3 (1982), 305-320. https://doi.org/https://doi.org/10.1007/BF00211660

Raewyn, Connell. *Making the Difference: Schools, Families and Social Division*. Sydney: Allen & Unwin, 1982.

Raewyn, Connell. *Ruling Class, Ruling Culture.* Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Rich, Adrienne. "Compulsory heterosexuality and lesbian existence". *igns: Journal of Women in Culture and Society* 5/4 (1980), 631-660. https://doi.org/https://doi.org/10.1086%2F493756

Sancar, Serpil. *Erkeklik: İmkânsız İktidar: Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*. İstanbul: Metis, 2016.

Sancar, Serpil. *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti, Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar*. İstanbul: İletişim, 2020.

Sandra, Kessler vd. *Ockers and Disco Maniacs*. Sydney: Inner City Education Center, 1982.

Schippers, Mimi. "Recovering the Feminine Other: Masculinity, Femininity, and Gender Hegemony". *Theory & Society* 36/1 (2007), 85-102. https://doi.org/https://doi.org/10.1007/s11186-007-9022-4

Segal, Lynne. *Is the Future Female? Troubled Thoughts on Contemporary Feminism*. New York: Peter Bedrick Books, 1988.

Seidman, Steven. *The Social Construction of Sexuality*. New York: Norton, 2015.

Selek, Pınar. *Sürüne Sürüne Erkek Olmak*. İstanbul: İletişim, 2018.

Stephen F., Morin - Ellen M., Garfinkle. “Male Homophobia”. *Journal of Social Issues* 34/1 (1978), 29-47. https://doi.org/https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.1978.tb02539.x

West, Candace - Zimmerman, Don H. “Doing Gender”. *Gender & Society* 1/2 (1987), 125-151.

Young, Marion I. *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

İKİNCİ BÖLÜM

Erkekliğin Normatif Biçimleri: İslami Çerçevede Hegemonik Erkekliğin Sosyolojik Okuması

Mehmet Ozan AHNAS*

Özet

Erkeklik, birtakım pratikler aracılığıyla öğretilen, toplumun sahip olduğu hâkim kavrayış çerçevesinde şekillenen bir olgudur. Din, kültürel olarak inşa edilen erkekliğin ve ona ait toplumsal rollerin şekillenmesinde güçlü bir kurumsal yapı olarak işlev görür. Mamafih dinin, erkekliğin üretim süreçlerinde ve erkek egemenliğinin meşrulaştırıcı bir referansı şeklinde etkin bir rol üstlendiği iddia edilir. Hegemonik erkeklik biçimlerinin İslam dinî bağlamında sorgulandığı bu kitap bölümünde, hegemonik erkekliklerin nasıl meşrulaştırıldığı, yeniden üretildiği ve toplumsal bir norm hâline getirildiği irdelenmektedir. Bu meyanda "Erkek adam ağlar mı, erkek adam ev işi yapar mı, erkek adam işsiz olur mu?" gibi söylemlerin dinsel referanslarla nasıl anlaşıldığı tartışılmaktadır. Diğer bir ifadeyle hegemonik erkeklik olgusunun dinsel yorumlar ve söylemler aracılığıyla nasıl ideal bir erkeklik tasavvuru oluşturduğu sosyolojik bir bakış açısıyla ele alınmaktadır. Bu bölüm, nitel bir araştırma olarak tasarlanmıştır. Müslüman toplumlarda patriyarkal normların etkinliği, Müslüman erkekleri çifte bir güçlüğe itmektedir. Bir yandan ideal Müslüman erkek modeli olarak sunulan Hz. Peygamber gibi olmaya çalışmak diğer yandan erkek adam olmak bu güçlükteki gerilimleri göstermektedir. Dinsel yorum biçimleri ve kültürel cinsiyet kodlarının hâkim olduğu bu durum,

* Dr. Öğretim Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi, e-posta: ozanahnas@artuklu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2301-9057

Müslüman erkeğin üstesinden gelmesi gereken tahakküm şekillerinden biridir.

Giriş

Din ve kültür temelinde toplumsal cinsiyet, çok katmanlı kimlik biçimleriyle belirlenen bir alan olarak önem taşımaktadır. Kadınlık ve erkeklik kurgu biçimlerini gösteren bir tanımlama olan toplumsal cinsiyet,[1] genellikle kadınların erkekler tarafından nasıl ezildiklerine atıflar yapan çalışmalar çerçevesinde tartışılan bir meseledir. Bu meyanda toplumsal cinsiyet ilişkileri hiyerarşisinin anlaşılmasında kilit kavramlardan biri de erkekliktir. Toplumsal normlara uygun inşa edilen erkeklik, kültürel ve göreli bir kimliktir. Dolayısıyla farklı kültür ve toplumlarda farklı biçimlerde şekillenen bu olgu, son zamanlarda toplumsal cinsiyet tartışmalarının odağında yer almaktadır.

Marshall, erkekliği, "erkek cinsinse ait olan ve ona atfedilen özellikler"[2] şeklinde tarif etse de tek anlamlı ve üzerinde uzlaşma sağlanmış bir erkelik tanımlamasından söz edilebilmek mümkün gözükmemektedir. Çünkü erkeklik denilince kimlik olarak kurulmuş bir erkeklikten mi, doğrudan yaşanan ve pratiğe dönüşen bir erkeklikten mi, imge olarak kurulmuş bir erkeklikten mi bahsedildiği araştırmaların amaçları ve problem ettiği meselelere göre değişkenlik göstermektedir.[3] Erkeklik araştırmalarında erkekliğin, heteroseksüel, tam gün iş sahibi, orta sınıf vb. niteliklere denk görülmesi, bununla idealize edilmiş bir erkeklik şeklinin belirlenmesi, hegemonik erkeklik ve bundan sapan farklı erkeklik deneyimlerinin tartışılmasına zemin hazırlanmıştır.[4]

---

1 Birsen Banu Okutan, *Erillik ve Din* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 18.

2 Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü (Ankara: Bilim Sanat, 1999), 206.

3 Serpil Sancar, *Erkeklik: İmkânsız İktidar: Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler* (İstanbul: Metis, 2016), 27.

4 Serpil Sancar, *Erkeklik: İmkânsız İktidar: Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*, 27.

Erkeklik çalışmalarıyla öne çıkan kuramcılardan biri Connell'dir. Erkekliğin evrensel olduğuna karşı çıkan Connell, kaba genellemelere uymayan farklı erkeklik biçimlerinin de tasnif edilerek ayırt edilmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Connell'in erkeklik çalışmalarına önemli katkılarından biri, birden çok erkekliğin olduğu ve erkeklerin homojen bir grup oluşturmadıkları iddiasıdır. Nitekim Connell'in geliştirdiği *hegemonik erkeklik* kavramı da bu durumu açıklar niteliktedir. Ona göre kültür, din ve sınıf gibi faktörlere bağlı olarak değişebilen erkeklik, genelleştirilebilir bir kategori değildir. Bu yüzden erkeklik tek biçimli bir kategori olarak değerlendirilemez. Din, toplumsal normların, değerlerin ve rollerin düzenleyicisi olan güçlü bir olgu olarak işlev görmektedir. Toplumsal davranışları etkileyen ve onlardan etkilenen bir yapı olarak din, sosyal/gündelik yaşamda çok çeşitli biçimlerde varlığını hissettirmektedir.[5]

Clifford Greertz, *Kültürel Bir Sistem Olarak Din*[6] isimli çalışmasında dinin toplumsal gerçeklikte bir kültür sistemi olarak varlık bulduğu, kültür ürettiği, kültüre bağlı olarak ortaya çıktığından bahsetmektedir. Bununla birlikte din, erkek ve kadın için cinsiyet normların ve değerlerin üretildiği bir mekanizmadır. Diğer bir ifadeyle din, toplumsal cinsiyetle ilgili düşüncelerin şekillenmesinde önemli bir kaynaktır.

Toplumsal cinsiyet alanında yapılan araştırmalarda erkek kimliğinin karakteristik özellikleri ve bunun din ile ilişkisinin neler olduğuna dair tartışmaların son zamanlarda yeni yeni şekillendiği görülmektedir. Türkiye'de cinsiyet ve İslam meselesinde erkeklerin gündelik yaşam pratiklerine odaklanan az sayıda çalışmadan söz edilmektedir. Birsen Banu Okutan'nın *Erillik ve Din*[7] başlıklı çalışması, erkekliklerin güç dinamikleri üzerinden Müslüman eril habitusu anlamak için yapılmış bir

---

5 Necdet Subaşı, "Türk(iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler", *İslamiyet* 5/4 (2002), 27.

6 Clifford Geertz, "Kültürel Bir Sistem Olarak Din", çev. Mustafa Derviş Dereli, *9 Din Kuramı*, ed. Daniel E. Pals (Kayseri: Kardeşler Matbası, 2019).

7 Okutan, *Erillik ve Din*.

alan araştırmasıdır. Okutan bu çalışmasında erkeklikleri kültürel kategoriler olarak ele almakta, eril kimliğin görünüm biçimlerde dinin rolüne atıflar yapmaktadır.

Batı'da yapılan ve İslam dinî özelinde erkeklik biçimlerini irdeleyen çalışmalardan biri Lahoucine Ouzgane'nin *Islamic Masculinities*[8] başlıklı araştırmasıdır. Ouzgane, ataerkil ideolojinin ve toplumsal cinsiyet rollerinin erkek kimliğiyle kurmuş olduğu ilişkiyi açığa çıkarmaya çalışmaktadır. Ouzgane, Müslüman erkekliğin sadece dinî metinlerle değil; aynı zamanda sömürgecilik, modernlik, siyasal İslam ve milliyetçilikle de iç içe geçtiğini savunmaktadır.[9] Bu araştırmada olduğu gibi İslam dinî özelinde erkekliğin sorgulandığı çalışmaların çoğunda erillik ataerkillik ile paralel düşünülmektedir. Erkeklik ve din alanında yapılan araştırmalar kısaca şöyle özetlenebilir:

"1. Erkeklik inşasını kadın-erkek, tanrı erkek ve İslam- Batı ilişkileri çerçevesinde ele alan *The Crisis of Islamic Masculinities*[10]adlı çalışma. 2. Spesifik bölgelere odaklanarak yapılan *Masculinities and Religion in Kaduna, Nigeria: A Struggle for Continuity at a Time of Change*[11] başlıklı araştırma. 3. Alanda en ses getiren kapsamlı çalışmalardan biri de *Islamist Masculinity and Muslim Masculinity*[12] adlı araştırmadır."[13]

Hegemonik erkeklik biçimlerinin İslam dinî bağlamında sorgulandığı bu kitap bölümünde, hegemonik erkekliklerin nasıl meşrulaştırıldığı, yeniden üretildiği ve toplumsal bir norm hâline getirildiği irdelenmektedir. Bu meyanda "Erkek adam ağlar mı, erkek adam ev işi yapar mı, erkek adam işsiz olur mu?" gibi

---

8 Quzgane Lahoucine, *Islamic Masculinities (Global Masculinities)* (London: Zed Books, 2006).

9 Quzgane Lahoucine, *Islamic Masculinities (Global Masculinities)*, 11.

10 Amanullah Sondy, *The Crisis of İslamic Masculinities* (London: Bloomsbury Publisher, 2015).

11 Colette Harris, "Masculinities and Religion in Kaduna, Nigeria: A Struggle for Continuity at a Time of Change", *Religion and Gender* 2/2 (2012), 207-230.

12 Shahin Gerami, *Islamist Masculinity and Muslim Masculinities*, ed. Kimmel S. Michael (New York: Sage Publications, 2005).

13 Okutan, *Erillik ve Din*, 32.

söylemlerin dinsel referanslarla nasıl anlaşıldığı tartışılmaktadır. Diğer bir ifadeyle hegemonik erkeklik olgusunun dinsel yorumlar ve söylemler aracılığıyla nasıl ideal bir erkeklik tasavvuru oluşturduğu sosyolojik bir bakış açısıyla ele alınmaktadır. Araştırmanın problem ettiği meseleler çerçevesinde şu sorulara cevaplar arandığı söylenebilir:

1. Hegemonik erkeklik, İslami söylemde meşrulaştırılmakta mıdır?

2. İdeal erkekliğe dair toplumsal normların dinsel referansları var mıdır?

3. İdeal "Dindar/Müslüman Erkeklik" (Hz. Muhammed'in örnekliği gibi) modeli, erkeklik anlayışlarında hangi davranışları şekillendirmekte veya pekiştirmektedir?

4. Dinî metinlerde anlatılan erkeklik temsileri, günümüz dünyasında Müslüman erkekler için ne tür anlamlar taşımaktadır?

5. Erkek adam ağlamaz, erkek adam ev işi yapmaz, erkek adam işsiz olmaz şeklindeki söylemler, Müslüman erkeklik biçimlerinde nasıl inşa edilmektedir?

6. İslam dininin çizdiği ideal erkek modeli, peygamber örnekliği ve dinî metinler (tefsir ve hadis kaynakları gibi) üzerinden nasıl tanımlanmaktadır?

Nihai olarak bu kitap bölümünde din ve erkeklik ilişkisi hem teorik hem de ampirik düzlemde irdelenmeye çalışılmaktadır. Özellikle hegemonik erkeklik biçimlerinin nasıl araçsallaştırıldığı ve nasıl idealize edildiğinin anlaşılması açısından önem arz eden bu bölüm, dinî yorumların bu konudaki rollerine de atıflar yaparak özgün bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Bununla birlikte bu bölüm, Batı'daki "İslam ve Erkeklik" literatüründe öne sürülen, İslam dininin ataerkil düşünceyle örtüşen bir yaklaşım sergilediği yönündeki iddialara ilişkin teorik bir tartışma zemini de sunmaktadır.

Bu bölüm, İslam dinî bağlamında hegemonik erkeklik biçimlerinin dinsel referanslarla nasıl inşa edildiğini anlamaya

yönelik nitel bir araştırma olarak tasarlanmaktadır. Araştırılan meseleye dair geniş bir bakış açısı elde etmeyi sağlayan nitel yöntem,[14] çalışmanın problemleri ekseninde kuşatıcı/bütüncül bir yaklaşım imkânı sunmaktadır.[15] Toplumsal cinsiyet ve din ilişkisinin yorumlayıcı paradigmaya uygun bir biçimde açıklanması hedeflenen bu bölümde, niteliksel fenomenolojik desen kullanılmıştır. Yanı sıra doküman analizi tekniği tercih edilip yazılı materyallerin incelenmesi sağlanarak, bu metinlerin betimsel olarak özetlenmesi ve yorumlanması istenmektedir.[16] Diğer bir ifadeyle, yukarıda bahsi edilen araştırma problemlerine dair doküman analizi tekniğiyle toplanan veriler, sosyolojik bakış açısından türeyen temalar doğrultusunda analiz edilmektedir.

2.1. Connell, Hegemonik Erkeklik ve Din

Erkekliklerin bölgesel ve kültürel düzlemdeki etkileşimler bağlamında tanımlanmaya başlanması erkeklik alanındaki hâkim anlayışların değişmesine ve yeni erkeklik tanımlamalarının ortaya çıkmasına sebep olur. Nitekim tek tip ve idealize edilen erkeklik biçimlerinin sorgulandığı bu yeni süreçte, hegemonik erkeklik kavramı bu konulardaki tartışmaların merkezine oturmaktadır. Bu da farklı erkeklik deneyimlerinin akademik düzlemde irdelenmesine zemin hazırlamıştır.[17]

Din, kültürel olarak inşa edilen erkekliğin ve ona ait toplumsal rollerin şekillenmesinde güçlü bir kurumsal yapı olarak işlev görür. Mamafih dinin, erkekliğin üretim süreçlerinde ve erkek egemenliğinin meşrulaştırıcı bir referansı şeklinde etkin bir rol üstlendiği iddia edilir. İslam dinî özelinde erkeğin

---

14 John Ward Creswell, *Qualitative İnquiry & Research Design: Choosing Among Five Approaches* (New York: Sage Publications, 2007), 80.

15 Hasan Şimşek, Ali Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin, 2016), 14.

16 W. Lawrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri (1-2 Takım)*, ed. Ertan Akkaş, çev. Özlem Akkaya (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2022), 233.

17 Serpil Sancar, *Erkeklik: İmkânsız İktidar: Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*, 27.

ailenin geçimini temin edici rolünü üstlenmesi, kadın üzerinde kavvam (kimilerine göre koruyucu kimlerine göre aile reisi olması) olması, kadının mirastan erkeğin yarısı kadar pay alması vb. konulardaki dinsel referansların varlığı, idealize edilen erkeklik biçiminin dinî bağlamda nasıl tezahür ettiğine yönelik tartışmaların merkezinde yer almaktadır.

Gramsci, hegemonya kavramını sınıf ilişkileriyle açıklamakta, bu kavramı toplumda yönetici konumda olan grupların bu konumlarını sürdürmelerini sağlayan kültürel bir dinamiği ifade etmek için kullanmaktadır. Bu kavramdan devşirilen hegemonik erkeklik teorisi ise, erkeklerin kadınlar ve erkekler üzerindeki egemenliğini tarif eden bir kurgu olarak tanımlanmaktadır. Toplumda var olan üstün erkeklik tiplerine karşılık gelen hegemonik erkeklik, toplumsal cinsiyet pratiği olarak kadınlara yönelik tahakkümü garanti altına almaya çalışan erkeklik biçimi şeklinde tanımlanmaktadır. Connell, hegemonik erkekliği sadece kadınların bağlılığını değil erkeklerin tabiliğini de ortaya koymak için geliştirmektedir.

R.W. Connell, erkekler arasındaki güç ilişkilerini, sınıf ve sosyal hiyerarşi farklılıklarını açıklamak için hegemonik erkeklik terimini kullanmaktadır. Connell bununla erkeklerin egemenlik mücadelesini ve kadınlar üzerindeki tahakkümünü nasıl inşa edip sürdürdüklerini anlatmaktadır.[18] Hegemonik erkeklik, Terrence Real'in dediği gibi erkeklerin hegemonya içerisinde her gün yaşadıkları cinsiyet kimliklerini kaybetme korkusu yaşadıkları bir sürece tekabül etmektedir. Jefferson, erkeklerin ciddi bir erkeklik krizi ile karşı karşıya kaldıkları tezini geliştirerek erkeklik tartışmalarına önemli katkılar sunmaktadır. Sevim Odabaş'a göre, erkekler "bu mücadelede bir yandan ataerkil değerleri, eril kültürü üretirler. Öte yandan paradoksal bir biçimde bu kültürün mahkûmu olurlar. Erkek olmak bir kere elde edilip ömür boyu devam eden bir kimlik değildir. Aksine sürekli

[18] R. W. Connell, James W. Messerschmidt, "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept", *Gender & Society* 19/6 (2005), 832.

icra edilmesi, kadınlar, erkekler topluluğu tarafından devamlı onay alması gereken bir kimliktir. Bu kimlik, diğer kimlikler gibi gözetlemeye, tartılmaya, yönetilmeye, sınanmaya, tehdide, dışlanmaya, metalaşmaya, sömürüye ve şiddete maruz kalır."[19]

Connell, hegemonik erkeklik tartışmaları çerçevesinde, erkekliğin kültürel ve sosyal bir yapı olarak evrensel genellemelere uymayan farklı tiplerde ayırt edilerek tasnif edilmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Ona göre hegemonik erkeklik, kültürel örgütlenme süreçlerinde ortaya çıkan; dinsel öğretilerden, ücret yapılarına, kamusal alan tasarımlarından medya içeriklerine kadar birçok alana kök salan bir üstünlüktür.[20] Bunun yanı sıra bölgesel ve küresel ölçekte oluşan erkeklik örüntülerinin kültürel yönüne dikkat çeken Connell, zaman ve mekân içinde değişebilen erkeklik biçimlerine atıflar yapmaktadır.[21] Hopkins'e göre, kültürel temelli olarak sınıf, cinsellik ve yaş gibi sosyal ilişkiler erkeklik performanslarını etkilemektedir.[22] Ona göre erkeklik çalışmalarında din ve dindarlık meselesi bahsi edilen sosyal ilişkilere nispeten daha az ilgi görmektedir.

Toplumsal değerlerin, normların ve rollerin düzenleyici olarak dinin, toplumsal ilişkileri doğal ve değişmez göstererek eril egemenliğinin şekillenmesine katkıda bulunduğu iddia edilmektedir. Kur'an ayetleri, hadisler ve tefsirlerdeki yorumlar yoluyla erkeklere atfedilen roller, bu iddiadaki meselelerin merkezindeki tartışmaları oluşturmaktadır. Hegemonik erkeklik ve din arasındaki ilişki, toplumsal kurumlar, kolektif sistemler ve kültürel söylemler aracılığıyla kutsallaştırılır. Bu yaklaşıma göre din, hegemonik erkekliğin yeniden üretilmesinde işlev gö-

---

19 Sevim Odabaş, "İnternette Erkeklik, Cinsel Sağlık Politikası ve Ticareti", *Doğu Batı Dergisi* 63 (2019), 207.

20 R.W. Connell, *Erkeklikler*, çev. Nagihan Konukçu (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2019), 246.

21 Peter E. Hopkins, "Youthful Muslim Masculinities: Gender and Generational Relations", *Transactions of the Institute of British Geographers* 31/3 (2006), 337-352.

22 Peter E. Hopkins, "Youthful Muslim Masculinities: Gender and Generational Relations", 338.

rür. Dinlerin patriyarkal yapılarla iç içe geçtiğinin ifade edildiği bu algıda, dinî metinlerin yorumlanmasındaki sembolik tahakküm biçimlerine işaret edilir. Böylelikle dinî normlar, erkekliğin doğal bir cinsiyet kimliği olduğu şeklindeki algıyı güçlendirerek hegemonik erkeklik biçimlerinin korunmasına hizmet etmektedir.

Erkekliğin kazanılmasında ve sürdürülmesinde ataerkil davranış örüntüleri aracılığıyla erkeklere öğretilmiş birçok durumdan söz edilebilir. Dinin ataerkil düşünce ile örtüştüğü noktalarda hegemonik erkeklik biçimlerinin şekillendiği vurgulanmaktadır. Ancak bir iktidar pratiği olarak erkekliğin tahakküm ve çatışmayı bünyesinde barındığı düşünüldüğünde hegemonik erkekliğin sadece kadın açısından değil erkek açısından da bazı zorlukları içirdiği görülmektedir. Örneğin İslam dininin erkeğe biçtiği aile reisliği rolüyle ilişkili olarak erkeğin evin geçimini sağlayacak bir iş sahibi olması gerektiği Müslüman eril kimlik için önemli bir hegemonik unsurdur. Atay, erkekliği kadını dışarından erkeği içeriden yıkan bir olgu şeklinde tarif etmektedir.[23] Edley ve Wetherll'e göre erkekler hegemonik erkekliğin hem üreticisi hem de ürünü konumunda paradoksal bir durumla karşı karşıyadırlar.[24]

Connell, erkeklerin bu noktada toplumsal avantajlarının bedelini ödediklerini düşünmektedir. Kadınların eril tahakküme doğrudan maruz kaldıklarını kabul eden Connell, erkeklerin de idealize edilen erkeklik davranış örüntülerini taşımada ağır bedeller ödediklerini düşünmektedir. Gilmore, *Erkeklik Bilmecesi* başlıklı yazısında erkekler için zorlu, stres ve acı yüklü birtakım ritüellerden oluşan bir sürece işaret etmektedir.[25] Dolayısıyla erkeklik, bir dizi zorlu test sonucunda kazanılabilecek bir kimliktir. Horrocks'a göre, "Bizim toplumumuzda bildiğimiz biçi-

---

23 Tayfun Atay, "Erkeklik En Çok Erkeği Ezer", *Toplum Bilim* 101 (2004), 22.

24 Nigel Edley- Margaret Wetherell, "Jockeying for Position: The Construction of Masculine Identities", *Discourse & Society* 8/2 (1997), 203-217.

25 Davıd D. Gılmore, *Manhood in the making: Cultural concepts of masculinity.* (New Haven: Yale University Press, 1990).

miyle erkeklik kendini tahrip eden bir kimlik gerektirir. Derinden mazoşist bir kendini inkâr, benliğin yoksullaşması, hayatın zenginlerine sırt çevirmek… Erkekliğin gereklerine uyan bir erkek olsa olsa yarı insan gelir… Erkek olmak için sanıyorum ki en hassas yanımı tahrip etmem gerekir. Duyarlılığımı, kadınsılığımı, yaratıcılığımı hissettiğimden daha güçlü ya da daha güçsüz gibi davranmam gerekir."[26] Sonuç olarak hegemonik erkeklik biçimleri erkekler için birer stres sebebidir.

2.2. Erkek Adam Söylemi Bağlamında Hegemonik Erkekliğin İnşası ve İslam

Erkeklik, birtakım pratikler aracılığıyla öğretilen, toplumun sahip olduğu hâkim kavrayış çerçevesinde şekillenen bir olgudur. Erkeklik örüntüleri, kültürden kültüre değişebilecek mahiyette olup toplumsal birçok kurumdan etkilenmektedir. Bu kurumlar içerisinde din, sosyal işlevleriyle önemli bir unsur olarak gözükmektedir. Nitekim Kur'an'da belirli alanlarda erkeklere ve kadınlara farklı sorumluluklar verilerek toplumsal cinsiyet kimliği oluşturulmakta, ideal erkeklik modeli olarak Hz. Muhammed'in örnekliği öne çıkarılmaktadır. Erkekliğin elde edilmesinde ve sürdürülmesinde din temelli söylemler de Müslüman erkekler için yapılması ve ispat edilmesi gereken davranışlar şeklinde kurgulanmaktadır.

Hegemonik erkeklikte idealize edilen davranış kalıpları erkek kimliğinin doğal ve zorunlu bir parçası biçiminde sunulmaktadır. Erkek adam ile başlayan ifadelerin devamında erkekten yapılma(ma)sı istenen davranışlar sıralanmaktadır. Bu doğrultuda İslam dinî ile ilişkilendirilebilecek "Erkek adam ağlamaz, erkek adam işsiz olmaz, erkek adam ev işi yapmaz." vb. bazı hegemonik söylemler analiz edilmektedir. Özellikle Hz. Muhammed'in örnek davranışları ekseninde ortaya konulan erkeklik biçimleriyle din kökenli hegemonik unsurların varlığı

[26] Roger Horrocks, *Masculinity in Crisis: Myths, Fantasies And Realities* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1994).

karşılaştırmalı bir biçimde irdelenmektedir. Diğer bir ifadeyle İslam'daki genel bir kabulmüş gibi açıklanan ve İslam dinini ataerkil düşünceyle paralel bir konuma yerleştiren algının yaklaşımları Hz. Muhammed'in örnek davranışları çerçevesinde tartışılmaktadır.

Kelly ve Duerst-Lahti, erkeklerin toplumsal cinsiyet kimliklerini genetiklerinin bir parçası olarak taşımadıklarını düşünmektedirler. Çünkü onlara göre, erkeklik, kültürlenme yoluyla öğrenilen algıların ve davranışların bir bileşimi şeklinde kültür yoluyla yeniden üretilen oluşumlardır.[27] Brannon, erkeklik tanımlamasında bir erkekte bulunması gereken özellikleri dört öbek altında toplamaktadır; "Tüm kadınsı davranış ve özelliklerden kaçınma; başarı, statü kazanımı ve ekmeğini kazanma yetkinliği; güç, güven ve bağımsızlık, saldırganlık, şiddet ve cesaret."[28] Brannon'un tasnifinden yola çıkarak, erkek adam ağlamaz söyleminin güç, güven ve bağımsızlık ile erkek adam işsiz olmaz yaklaşımının ekmeğini kazanma yetkinliğini ile ve erkek adam ev işi yapmaz söyleminin ise kadınsı davranış ve özelliklerden kaçınma ile yakından ilişkisi olduğu söylenebilir.

Kadınlara has bir özellikmiş gibi gösterilen ağlama davranışı, hegemonik erkeklik kurgusunda erkeklerin zayıflığı olarak ifade edilmektedir. Erkeklerin kadınsı rolleri taşımamasına yönelik hegemonik tutum ile erkeklerin her koşulda güçlü olması gerektiğinin altı çizilmektedir. Bununla birlikte erkeklerden beklenen rollerden biri de problemler karşısında dayanaklı durarak duygularını belli etmemesidir. Nitekim küçük yaştan itibaren erkeklere öğretilen davranış normları da bu durumu destekler niteliktedir.

Erkeklerin ağlaması, dinsel temelde Hz. Muhammed'in merhametiyle ilişkili olarak açıklanmaktadır. Bu algıda ağlama davranışı, Hz. Peygamber'in örnekliği çerçevesinde kadın

---

[27] Şenol Topçu, *1980 Sonrası Türk Öyküsünde Erkek ve Erkeklik Olgusu* (Çanakkale: Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 17.

[28] Tayfun Atay, *Çin İşi Japon İşi Cinsiyet ve Cinsellik Üzerine Antropolojik Değiniler* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 16.

veya erkeğe ait bir özellik olmaktan öte, merhametin bir yansıması biçiminde tasvir edilmektedir. Nitekim Amanullah de Sondy *The Crisis of Islamic Masculinities* adlı çalışmasında Hz. Peygamber'in bıraktığı geleneğin İslami erkekliğin belirleyicisi olduğunun altını çizmektedir. Müslüman erkekler için Hz. Muhammed, mükemmel bir davranış modeli olarak kabul edilmektedir. Bu yönüyle Hz. Muhammed'in tutum ve yaklaşımları erkeklik inşası için özel bir referanstır.

İslam dininin ataerkil düşünceyle paralel bir yaklaşıma sahip olduğunu düşünenlerin aksine, Hz. Muhammed'in örnekliğinde ağlamanın merhametten gelen bir davranış olduğu yaklaşımının öne çıkarıldığı görülmektedir. Bu açıdan hegemonik bir unsur olan erkek adam ağlamaz söylemi, Hz. Peygamber'in örnek yaşamında Müslüman erkekliğin bir parçası şeklinde tasvir edilmemektedir. Mevdudi ve El Cibali gibi bazı Müslüman alimlerine göre erkeklik formunda kadınların duygusallıklarından ötürü erkeklerden farklı olduklarına dair bir algı söz konusu olsa dahi bu algı kadın erkek eşitliğine dönük düşüncelere bir cevap niteliğinde ifade edilmektedir.[29]

Erkeklik, sınırları ve koşulları her zaman değişken olan bir inşa stratejidir. Dolayısıyla erkeklik, egemen bir konum olarak kadınlardan farklılaşmayı gerekli kılmaktadır. Kadınlık ataerkil düşüncede çoğunlukla zayıflık, duygusallık ve kırılganlıkla tasvir edilmektedir. Bunun karşısında hegemonik erkeklik algısında ise erkeklik genellikle güç, sertlik ve katı mizaçlı bir kimlik biçimi olarak ortaya konulmaktadır. İslam dininde kadınların duygusallıkları ve fiziksel güçsüzlükleri zaman zaman vurgulansa da erkekler için sert ve katı mizaçlı olma davranışı ideal bir erkeklik biçimi şeklinde tasnif edilmemektedir. Kadınlardan farklılaşmak için ifade edilen hegemonik erkeklik örüntülerinden bir diğeri de erkek adamın işsiz olamayacağı yaklaşımıdır.

---

[29] Ebu'l Ala Mevdudi, *İslam'da Toprak Mülkiyeti*, çev. Mehmet Yaşar Şahin (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1972).

Hegemonya, kültürel tahakküm ile yakın ilişki içerisinde olan bir olgudur. Nitekim erkekler arasında bir takım egemenlik söylemleri de bu olgunun bir sonucu olarak görülmektedir. Bu manada geleneksel ataerkil düşüncede erkek ailesini geçindirecek bir yetkinliğe sahip olması gerekmektedir. Ataerkil düşünce tarafından yapılandırılan toplum düzeninde "evine ekmek götürmek" erkeğe yüklenen bir sorumluluktur. Erkeğin bir iş sahibi olması bu kimliğinin ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmektedir. Bu konuda Sancar erkeğin çalışmasını yine erkeğin iktidarını sağlamasının bir aracı olarak belirtmektedir. Ona göre; "Mülksüz erkeklerin kapitalist piyasada çalışarak bir iş buldukları her koşulda emeklerini satmaya razı olmalarının arkasındaki önemli nedenlerden biri, ancak çalışarak sahip olabilecekleri bu erkek ayrıcalığının peşinden koşmalarıdır. Ücretli iş sahipliği, erkeği hükmedeceği bir eş ve çocuk sağlayarak onu güç sahibi yapar… Erkekler, para kazanmayıp erkeklik iktidarları sarsıldığı zamanlarda da erkek topluluğu içinde itibarlarını yükseltmek için, ellerine geçen sınırlı parayla arkadaşları için harcama yapmaktadırlar."[30]

Günümüz kapitalist ekonomi düzeninde de erkek için çalışmak merkezi bir öneme sahip olup aile kurabilmesinin yegâne koşulu olarak düşünülmektedir. Erkeklerin çalışması, erkek egemenliğinin somut merkezini oluşturmaktadır.[31] Bu açıdan bakıldığında erkek adam işsiz olmaz söyleminin salt geleneksel veya ataerkillikten gelen bir yaklaşım olmadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte cinsiyetler arası iş bölümlerinin tasnifi, kadının ev içi işlerini rasyonelleştirmeye hizmet etmektedir. Kamusal alanın eril merkezli bir biçimde tasarlanması erkek egemenliğini kurumsallaştırmaktadır.

İslam dinî özelindeki tartışmalarda erkeğin çalışması, evin geçimini sağlaması kavvamlık terimiyle ilişkilendirilerek açık-

[30] Serpil Sancar, *Erkeklik: İmkânsız İktidar: Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*.

[31] Mehmet Bozok, "Türkiye'de Ataerkillik, Kapitalizm ve Erkeklik İlişkilerinde Biçimlenen Babalık", *Fe Dergi* 10/2 (2018), 35.

lanmaktadır. Erkeğin kadın üzerindeki tahakkümü biçiminde de tarif edilen kavvamlık, çoğunlukla *aile reisliği* veya *babalık* gibi faktörlerle sunulmaktadır. Bu manada erkeğin aile reisliği ekonomik alanla sınırlandırılarak İslami düşüncenin klasik ataerkil düşünceden ayrışması söz konusudur. İslam düşüncesinde erkek aile içinde hanesini koruma ve yönetme statüsünde olsa da bu konum her konuda erkeğin kadın üzerindeki tahakkümü şeklinde anlaşılmamaktadır. Evin geçimini sağlama zorunluluğu ya da erkeğin her koşulda bir iş sahibi olma gerekliliği hem İslam dininde hem de erkek adam yaklaşımında ortaklaşa sunulan erkeklik rollerinden biridir. İslam'da emek-rızık ilişkisinde çalışmanın ibadet olarak takdim edilmesi, bu rolün dinsel zeminini oluşturmaktadır. Ancak erkeğin çalışması ve kavvam olması, onu her konuda kadına karşı üstün bir konuma getirmemektedir. Bunun yanı sıra kadını ikincil bir durumu düşürerek eşitsizlik/üstünlük anlamı da taşımamaktadır.

Erkeklerin kadınlar üzerinde tahakküm kurduğu düşünülen ve "erkek adam"a özgü nitelikler olarak tanımlanan bu tür tutum ve davranışların, aslında erkekler üzerinde de ciddi bir tahakküm yarattığı söylenebilir. Daha önce de belirtildiği gibi, kapitalist ekonomik düzende erkeklerin diğer erkeklerle rekabet edebilmesi için iş sahibi olmaları bir zorunluluk hâlini almıştır. Buna ek olarak, İslam dininde çalışmanın ibadet olarak kabul edilmesi, Müslüman erkekleri hem hegemonik erkeklik normlarının baskısı hem de dinsel bir yükümlülük altına sokmaktadır.

Erkeklerin kadınlar üzerindeki tahakkümünün somut yansımalarından biri, kamusal ve özel alanlar arasında yapılan ayrımdır. Ataerkil örüntüde erkekler, kadınların cinselliğini, mülkiyet ve diğer ekonomik kaynaklarını, üretim ve iş gücünü denetim altında tutar. Cinsiyete dayalı iş bölümü, en temelde gündelik hayat içerisinde kadına neler yapıp neleri yapamayacağını gösteren, kurgulanmış rol ve sorumluluklardan beslenmektedir. Nitekim kamusal özel alan ayrımı sosyolojide cin-

siyetlere göre belirlenmiş geleneksel iş bölümüne gönderme yapmak için kullanılmaktadır.[32] Bourdieu'nun tarifine göre kamusal alanda "erkekler dış tarafta, resmi, kamusal, sağ, kuru, yüksek ve süreğen olmayan taraftadır; öküzün boğazlanması gibi. Kısa, tehlikeli ve gösterişli olan, hayatın olağan akışında kopuşlara işaret eden işler onlara aittir. Buna karşılık kadınlar iç tarafta yer alır, nemli, alçak, eğik ve süreğen tarafta; onlara evsel işler tahsis edilmiştir. Yani özel ve saklı hatta görünmez ve utanç verici olanlar."[33]

Müslüman toplumlarda kadın hakları ve kadının bedeninin görünürlüğü tartışmaları ekseninde şekillenen kamusal alan, kadının sesi, hareketliliği ve görünürlüğüne ilişkin yasaklar ile belirlenmektedir.[34] Toplumsal örgütlenme ve cinsiyet ilişkileri günümüzde kadınların toplumsal hayata katılmaları ve sosyalleşmeleriyle önemli bir değişkenlik göstermektedir. Böylece yaratılan toplumsal doku, kadını sadece biyolojik cinsiyetiyle ve ev iş işlerle sınırlandırarak bu yapının içinde tutamamaktadır. Bununla birlikte özellikle son dönemde Müslüman erkeklerin günümüz zorlu ekonomik koşullarıyla baş etmek için veya yüksek refah yaşama arzusunun bir sonucu olarak eğitimli ve çalışan kadınlarla evlenmeyi tercih etmeleri bu tartışmaları derinleştirmektedir. Buna karşın kadının geleneksel ev içi rolleri konusundaki önemli hassasiyetin de varlığını sürdürdüğü görülmektedir.[35]

Ataerkil sistemde kadın zamanının büyük bir bölümünü evde temizlik yaparak, çocuk bakarak ve yemek hazırlayarak geçirmektedir. Erkek ise ailenin geçimini sağlamak için ev işlerinden soyutlanmış bir alanda çalışmaktadır. Simone de Beauvoir'e göre kadınların ev odaklı bir yaşama hapsedilmesi onları ikinci

---

32 Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 380.

33 Pıerre Bourdieu, *Eril Tahakküm*, çev. Bedir Yılmaz (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2019), 45.

34 Nilüfer Göle, *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri* (İstanbul: Metis, 2017), 19.

35 Nil Mutluer, *Cinsiyet Halleri Türkiye'de Toplumsal Cinsiyetin Kesişim Sınırları* (İstanbul: Varlık Yayınları, 2013), 37.

bir cins hâlinde getirmektedir. Ona göre: "İktisadi yaşam içinde belli işler erkek işi ya da sadece erkeklerin yapacağı iş olarak görülürken, birtakım işler de kadın işi olarak görülür… Ataerkil sistemde, bilgi ve bilginin üretimleri de erkek tekelindedir. Bu durum, erkeklere ayrıcalık kazandırır. Sistematik bir biçimde bilgisiz bırakılan kadınlar, erkeğe bağımlı olmak zorunda kalır. Böylece kadın, özel alana hapsedilirken erkek kamusal alanda yaşamını sürdürür."[36] Bu algıda erkeğin ev içi işlerle meşgul olması ayıplanmaktadır. Çünkü erkek adam ev işi yapmaz.

Bu söylem erkek egemenliğinin somutlaşmış hâlini yansıtmaktadır. Ancak erkeğin ev işi yapması İslam geleneğinde bir kusurmuş gibi tasvir edilmemektedir. Hz. Muhammed'in ev işlerinde eşlerine yardım ettiği ve kendi söküğünü diktiğine dair rivayetlerin varlığı, *erkek adam ev iş yapmaz* yaklaşımının kültürel olarak kurgulanmış bir algı olduğunu ortaya koymaktadır. Kadının sadece ev içi alanla sınırlandırılması, İslam'ın ilk dönemlerinde peygamberin benimsediği bazı uygulamalara ters düştüğü anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in mescit düzeninde kadınlara da yer vermesi (örneğin, namazların birlikte kılınması, Cuma hutbelerine ve toplumsal toplantılara kadınların katılımı), kadınların sorunlarını dinlemek amacıyla onlara özel bir gün tahsis etmesi ve savaşlarda geri hizmetlerde onlara sorumluluklar vermesi, kadını yalnızca ev içi alanla sınırlayan klasik ataerkil anlayışın dinî bir zorunluluk olmadığını ortaya koymaktadır. Bu uygulamalar, dinin erken döneminde kadınların kamusal alanda varlık gösterebildiğine ve toplumsal sorumluluk üstlenebildiğine işaret eder. İslam'ın ilk dönemindeki toplumsal yapı içerisinde kadınların kamusal yaşama katılımı teşvik edilmiş, ancak daha sonra ortaya çıkan patriyarkal anlayışlar bu katılımı kısıtlayıcı bir doğrultuda yeniden inşa etmiştir. Dolayısıyla, Hz. Peygamber'in kadınlara tanıdığı bu alan, dinin özündeki eşitlikçi mesajın tarihsel bir tezahürü olarak değerlendirilebilir.

---

[36] Şenol Topçu, *1980 Sonrası Türk Öyküsünde Erkek ve Erkeklik Olgusu*, 33.

Sonuç

Erkeklik, elde edilmesi, sürdürülmesi ve sürekli bir ispat edilmesi gereken davranışlar bütünüdür. Erkek iktidarının bu davranışları denetler bir yapıya karşılık gelmesi, bu süreci erkek için aşılması zor bir krize dönüştürmektedir. Hegemonik erkeklik, tam bu noktada işlevsel bir misyon taşımaktadır. Çünkü Müslüman erkekliğin hem sosyal hem de dinsel bir kimlik olarak kurgulanması, bu durumu erkekler için çifte tahakküm boyutuna taşımaktadır. Bu tahakküm biçiminde kadınlar da belli kalıplar ve dinsel zorunluluklarla eril iktidarı yakından hissetmektedirler.

Hegemonik erkekliğin tüm toplumlarda aynı nitelikte anlaşılmadığı, çalışmada ulaşılan önemli sonuçlardan biridir. Erkekliğin göreli pratiklerin toplamı olması, kültürel ve geleneksel birçok normdan etkilenmesi, çoklu erkeklik biçimlerinin ortaya koyulduğu çalışmaların varlığı bu anlayışı kanıtlamaktadır. Ataerkil düşünce sisteminin etkin rol üstlendiği ve sosyal dokuyu belirlediği toplumlarda hegemonik unsurların erkekler ve kadınlar üzerinde çok daha etkin bir işleve sahip olduğu görülmektedir. Müslüman toplumlarda patriyarkal normların etkinliği, Müslüman erkekleri çifte bir güçlüğe itmektedir. Bir yandan ideal Müslüman erkek modeli olarak sunulan Hz. Peygamber gibi olmaya çalışmak diğer yandan erkek adam olmak bu güçlüğün sınırlarını göstermektedir. Dinsel inanç ve kültürel cinsiyet kodlarının hâkim olduğu bu durum, Müslüman erkeğin üstesinden gelmesi gereken tahakküm şekillerinden biridir.

Müslüman erkeklik olgusunda ideal erkeklik, peygamber algısı çerçevesinden şekillenmektedir. “Ağlamak merhametten gelir, çalışmak ibadettir ve Hz. Peygamber ev işlerinde hanımlarına yardım eder” şeklindeki rivayetler, hegemonik erkeklik normlarının Müslüman erkeklerde farklı biçimlerde tezahür ettiğini göstermektedir. Eril tahakkümde ağlama davranışı erkekleri zayıf göstereceğinden ideal erkekten yapılması istenmeyen bir tutum olarak gösterilmektedir. Diğer yandan Müslüman

erkek için ise ağlama davranışı zayıflık değil merhametin dışa vurumudur. Hegemonik baskı ile dinsel tutum arasında gel-git yaşayan Müslüman erkeğin bu noktada ciddi bir gerilim yaşadığı söylenebilir.

Hegemonik erkeklikte, ev işi kadının yaptığı bir uğraştır. Erkek aile reisidir ve kadınsı işlerden uzak durmalıdır. Evin ve çocukların bakımından kadın sorumludur. Bu algının günümüz toplumlarında özellikle kadınların çalışma hayatına dâhil olmasıyla birlikte önemli bir değişime uğradığı görülmektedir. Müslüman erkeklikte de ev işi yapmak bir kusur biçiminde algılanmamaktadır. Ancak ataerkil örüntünün hâkim olduğu toplumlarda erkeğin ev içi işlerde ilgilenmesi sık rastlanan bir durum değildir. Hz. Muhammed'in ev işlerinden hanımlarına yardım ettiğinin altı çizilse de Müslüman erkeklerin hangi şartlarda ve sıklıkla ev içi işlerle meşgul olduğu net olarak bilinmemektedir. Nitekim tüm Müslüman erkeklerin idealize edilen peygamber gibi yaşadığını da söylemek mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla Müslüman erkeklikte hegemonik tahakkümün doğrudan bir kabul edilişi söz konusu olmasa bile sosyo-kültürel farklılıklar çerçevesinde değişkenliklerden bahsetmek mümkündür.

İslam'da erkeğe yakıştırılmayan davranışlar, kadın için de aynı derecede kötü davranışlardır. Kur'an'da erkeklere ve kadınlara farklı sorumluklar yüklenmesinin (Örneğin, erkeklere ailenin geçimini sağlama, aileyi koruma ve yönetme sorumluluğu verilirken, kadınlara ailenin iç düzenini sağlama ve çocuk yetiştirme gibi sorumluluklar atanması vb.) bir eşitsizlik veya üstünlük şeklinde anlaşılması zorlama bir yorum olacaktır. Yapılması istenen dinî emir ve yasaklar kadın erkek tüm Müslümanlar için eşit derecede zorluklar barındırmaktadır.

Kurumsallaşmış hegemonik erkeklik pratikleri, Müslüman erkek kimliğine zarar verebilecek tutum ve davranışlar içerebilmektedir. Örneğin, duygularını bastıran, ağlamayan, sert ve katı mizaçlı bir erkek modeli, İslami değerlerle örtüşen bir cin-

siyet kimliği değildir. Hz. Muhammed'in yumuşak huyluluğu, merhameti, nezaketi ve inceliği, hadis ve siyer kaynaklarında sıklıkla vurgulanan özellikler arasındadır. Bu yönüyle Hz. Peygamber, hegemonik erkeklik anlayışından farklı bir erkeklik modelini temsil eder. Hz. Muhammed'in eşlerine karşı saygılı, merhametli ve adaletli tutumu; ev işlerine katkıda bulunması, kendi söküğünü dikmesi gibi günlük yaşam pratikleri, ataerkil normlarla şekillenen geleneksel erkeklik anlayışlarını sorgulamaya açmaktadır. Hz. Muhammed'in kişiliği, Müslüman erkekler için hegemonik erkeklikten farklı, daha eşitlikçi, şefkat temelli ve sorumluluk sahibi bir erkeklik anlayışının örnekliği olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

Atay, Tayfun. "Erkeklik En Çok Erkeği Ezer". *Toplum Bilim* 101 (2004), 11-30.

Atay, Tayfun. *Çin İşi Japon İşi Cinsiyet ve Cinsellik Üzerine Antropolojik Değiniler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.

Bourdieu, Pıerre. *Eril Tahakküm*. çev. Bedir Yılmaz. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2019.

Bozok, Mehmet. "Türkiye'de Ataerkillik, Kapitalizm ve Erkeklik İlişkilerinde Biçimlenen Babalık". *Fe Dergi* 10/2 (2018), 30-42.

Connell, John Ward- James W. Messerschmidt. "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept". *Gender & Society* 19/6 (2005), 829-859.

Connell, John Ward. *Erkeklikler*. çev. Nagihan Konukçu. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2019.

Creswell, John Ward. *Qualitative İnquiry & Research Design: Choosing Among Five Approaches*. New York: Sage Publications, 2007.

Edley, Nigel - Wetherell, Margaret. "Jockeying for Position: The Construction of Masculine Identities". *Discourse & Society* 8/2 (1997), 203-217. https://doi.org/10.1177/0957926597008002004

Geertz, Clifford. "Kültürel Bir Sistem Olarak Din". çev. Mustafa Derviş Dereli. *9 Din Kuramı*. ed. Daniel E. Pals. Kayseri: Kardeşler Matbası, 2019.

Gerami, Shahin. *Islamist Masculinity and Muslim Masculinities*. ed. Kimmel S. Michael. New York: Sage Publications, 2005.

Gılmore, Davıd D. *Manhood in the making: Cultural concepts of masculinity.* New Haven: Yale University Press, 1990.

Göle, Nilüfer. *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*. İstanbul: Metis, 2017.

Harris, Colette. "Masculinities and Religion in Kaduna, Nigeria: A Struggle for Continuity at a Time of Change". *Religion and Gender* 2/2 (2012), 207-230.

Hopkins, Peter E. "Youthful Muslim Masculinities: Gender and Generational Relations" *Transactions of the Institute of British Geographers* 31/3 (2006), 337-352.

Horrocks, Roger. *Masculinity in Crisis: Myths, Fantasies And Realities*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1994.

Lahoucine, Quzgane. *Islamic Masculinities (Global Masculinities)*. London: Zed Books, 2006.

Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü. Ankara: Bilim Sanat, 1999.

Mevdudi, Ebu'l Ala. *İslam'da Toprak Mülkiyeti*. çev. Mehmet Yaşar Şahin. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1972.

Mutluer, Nil. *Cinsiyet Halleri Türkiye'de Toplumsal Cinsiyetin Kesişim Sınırları*. İstanbul: Varlık Yayınları, 2013.

Neuman, W. Lawrence. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri (1-2 Takım)*. ed. Ertan Akkaş. çev. Özlem Akkaya. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2022.

Odabaş, Sevim. "İnternette Erkeklik, Cinsel Sağlık Politikası ve Ticareti". *Doğu Batı Dergisi* 63 (2019), 203-221.

Okutan, Birsen Banu. *Erillik ve Din*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.

Sancar, Serpil. *Erkeklik: İmkânsız İktidar: Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*. İstanbul: Metis, 2016.

Sondy, Amanullah. *The Crisis of İslamic Masculinities*. London: Bloomsbury Publisher, 2015.

Subaşı, Necdet. "Türk(iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler". *İslamiyet* 5/4 (2002), 17-40.

Şimşek, Hasan-Yıldırım, Ali. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin, 2016.

Topçu, Şenol. *1980 Sonrası Türk Öyküsünde Erkek ve Erkeklik Olgusu*. Çanakkale: Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Yahudi ve Hristiyan Kutsal Metinlerinde Üretilen Erkeklik Algıları

Enver CAN*

Özet

Dinler, toplumsal cinsiyet rollerinin inşa edilmesinde başat rol oynayan sosyal fenomenlerden biridir. Diğer bir ifadeyle din ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişki, cinsiyet kimliğinin nasıl üretildiğinin anlaşılmasında merkezi bir öneme sahiptir. Dinlerin kutsal metinleri bireylerin davranış ve kimlik edinmelerinde belirleyici temel öğretiler içermektedir. Bu metinlerde insanın yaratılışı, erkeğin aile içindeki konumu, aile hukuku, kadın-erkek rolleri ve benzeri birçok konuya ait emir ve yasaklara rastlanmaktadır. Sosyal bilimlerin farklı disiplinlerinde toplumsal cinsiyet meselesinde kadın hakları/rolleri, kadının kamusal görünürlüğü, kadınının sosyal ve sınıfsal statüsü ve feminizm tartışmaları sıkça yer edinmektedir. Ancak erkeklik ve din kesişiminde üretilen söylemlerin yeteri kadar analiz edilmediği söylenebilir. Bu çalışmanın amacı Yahudi ve Hristiyanlık kutsal metinlerdeki erkeklik algısını deşifre etmektir. Yahudilik ve Hristiyanlık inancında erkek kimliğinin nasıl tezahür edildiğinin analiz edildiği bu araştırmada din ve erkeklik kesişimine dair meselelerin izah edilmesi gaye edinilmiştir. Bu çalışmanın diğer bir amacı Yahudi ve Hristiyanlıktaki kutsal metinlerde üretilen erkeklik anlayışının sosyo-kültürel düzeyde gündelik yaşam pratiklerine yansıyış biçimlerinin tartışılmasıdır. Yahudilik ve Hristiyanlık kutsal metinlerinde erkek kimliğinin nasıl

* Millî Eğitim Bakanlığı, Bağımsız Araştırmacı, e posta: canenver21@gmail.com, ORCID: 0009-0007-8209-9460

bir zeminde sunulduğunun irdelendiği çalışmaların yeterli derinlikte olmadığı görülmekte, dolayısıyla bu çalışmamamız bazı yönleriyle ilk ve özgün olma niteliği taşımaktadır.

Giriş

Din, insan hayatında önemli bir yere sahiptir. Çünkü din, insana yaratılışının neden ve amacını sunmuştur. İlk insanla birlikte var olduğu bilinen din, insanın mahiyeti hakkında bilgiler içermektedir. Özellikle Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet gibi dinler yaratılışın neden ve amacı hususunda ayrıştığı noktalar olmakla birlikte benzer yönleri olduğu da görülmektedir. Dinler, toplumsal cinsiyet rollerinin inşa edilmesinde başat rol oynayan sosyal fenomenlerden biridir. Diğer bir ifadeyle din ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişki, cinsiyet kimliğinin nasıl üretildiğinin anlaşılmasında merkezi bir öneme sahiptir. Din, gündelik yaşam pratiklerinin, kültürel ve geleneksel normların ve öznel deneyimlerin şekillenmesinde etkin bir işleve sahiptir.

Toplumsal cinsiyet, kadınlık ve erkeklik rollerinin salt biyolojik yapıdan kaynaklı olmadığına dil, kültür ve gelenek gibi olguların bu rollerin şekillenmesinde belirleyici konumda olduklarına işaret etmektedir. Dinlerin kutsal metinleri bireylerin davranış ve kimlik edinmelerinde belirleyici temel öğretiler içermektedir. Bu metinlerde insanın yaratılışı, erkeğin aile içindeki konumu, aile hukuku, kadın-erkek rolleri ve benzeri birçok konuya ait emir ve yasaklara rastlanmaktadır. Örneğin Yahudi kutsal metinlerinde kadın, erkeğin kaburga kemiğinden yaratılan, erkekten ve erkeğe hizmet edecek bir varlık olarak görülür: "RAB Tanrı Âdem'e derin bir uyku verdi. Âdem uyurken onun kaburga kemiklerinden birini alıp yerini etle kapadı. RAB Tanrı Âdem'den aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaratarak onu Âdem'e getirdi."[1]

Yahudilikte evlilik erkeğin yerine getirmesi gereken kutsal bir sorumluluk olarak görüldüğü gibi boşanma yetkisini de er-

[1] Yaratılış, 2:21-22.

keğin hakkı olarak tanımaktadır. Boşanma yetkisinin sadece erkekte olduğu bir anlayış hakimdir. “Eğer bir adam evlendiği kadında yakışıksız bir şey bulur, bundan ötürü ondan hoşlanmaz, boşanma belgesi yazıp ona verir ve onu evinden kovarsa, kadın adamın evinden ayrıldıktan sonra başka biriyle evlenirse, ikinci kocası da ondan hoşlanmaz, boşanma belgesi yazıp verir, onu evinden kovarsa ya da ikinci adam ölürse, kadını boşayan ilk kocası onunla yeniden evlenemez. Çünkü kadın kirlenmiştir. Bu RAB'in gözünde iğrençtir. Tanrınız RAB'in mülk olarak size vereceği ülkeyi günaha sürüklemeyin. (Tesniye 24:1) Biyolojik cinsiyet ayrımı kutsal metinlerinde kadını aşağılayan erkeğin kutsallığını pekiştiren dualara yer verilmektedir. Bir Baraisa'da şöyle öğretilmiştir:' Meir şöyle derdi: “Bir insan her gün üç dua okumakla yükümlüdür ve bunlar şunlardır: ...Beni Yahudi yapan; ...Beni kadın yapmayan; ...Beni kaba saba yapmayan...” (Talmud Menachot, 43b). Bu anlayış erkekliği yücelten kadınlığı aşağılamayı hak gören dinsel bir dua formudur. Buna paralel olarak Tevrat'ta sıklıkla aile ve toplumun menfaatlerinin daha ziyade erkeğin otorite, onur ve mülkünün korunmasıyla özdeşleştirildiği görülmektedir.

Yahudi ve Hristiyan kutsal metin anlayışının toplumda uygulanma biçimi otoritenin erkeğe yönelik olduğu, kadının ise gerek ekonomik gerekse sosyal yönden erkeğe bağımlı ve daha düşük konumda yer aldığı bir sistemin hâkim olduğunu söylemek mümkündür. Yahudi ve Hristiyan kutsal metinlerinde bu ve benzeri ifadelere sıkça rastlanabilir. Bu ifadeler bizlere kutsal metinlerdeki toplumsal cinsiyet algılarını, erkeklik kalıplarını ve dinsel temelli üretilen cinsiyet kimliği normlarını göstermektedir.

Modern dünyada toplumsal cinsiyet çokça tartışılan konuların başında gelmektedir. Toplumsal cinsiyet biyolojik farklılıkların yanı sıra insanlar arası etkileşimlerinde anahtar kavramlardan biridir. Sosyal bilimlerin farklı disiplinlerinde toplumsal cinsiyet meselesinde kadın hakları/rolleri, kadının kamusal

görünürlüğü, kadınının sosyal ve sınıfsal statüsü ve feminizm tartışmaları sıkça yer edinmektedir. Ancak erkeklik ve din kesişiminde üretilen söylemlerin yeteri kadar analiz edilmediği söylenebilir. Literatür taraması neticesinde özellikle Türkiye'de dinler tarihi disiplini içeresinde Yahudilik ve Hristiyanlık kutsal metinlerinde erkek kimliğinin nasıl bir zeminde sunulduğunun irdelendiği çalışmaların yeterli derinlikte olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla bu çalışmamamızın bazı yönleriyle ilk ve özgün olma niteliği taşıdığı ifade edilebilir.

Bu çalışmanın amacı Yahudi ve Hristiyanlık kutsal metinlerdeki erkeklik algısını deşifre etmektir. Yahudilik ve Hristiyanlık inancında erkek kimliğinin nasıl tezahür edildiğinin analiz edildiği bu araştırmada din ve erkeklik kesişimine dair meselelerin izah edilmesi gaye edinilmiştir. Bu çalışmanın diğer bir amacı Yahudi ve Hristiyanlıktaki kutsal metinlerde üretilen erkeklik anlayışının sosyo-kültürel düzeyde gündelik yaşam pratiklerine yansıyış biçimlerinin tartışılmasıdır.

Bu çalışmada erkeğin toplumsal rolleri, bu rollerin hegemonik yansımalarının dinsel temelleri ve bu temellerin kutsal metinlerdeki dayanakları tahlil edilmektedir. Bu çalışmada Yahudi ve Hristiyan kutsal metinler üzerinden üretilen erkeklik söylemleri analiz edilmektedir. Yahudi ve Hristiyan kutsal metinlerinde erkeklik anlayışı şu meseleler etrafında irdelenmektedir:

1. Erkeğin kaburga kemiğinden yaratılan kadın,
2. Evlilikte erkeğin rolü ve konumu,
3. Kadının mal varlığının erkeğe ait olması,
4. Erkek çocuğunun dünyaya gelişi için yapılan özel törenler,
5. Erkek çocuğun dine kabulü için yapılan özel merasimler,
6. Erkeği sünnet etme töreni,
7. Nesli devam ettirme sorumluluğunun salt erkeğe atfedilmesi,
8. Boşanma hakkının sadece erkekte olması,
9. İbadethanelerin bazı bölümlerine sadece erkeklerin alınması,

10. Dinsel otorite figürünün "din adamı" söylemi çerçevesinde erkeğe verilmesi,

Bu meyanda araştırmada problem edilen konular şunlardır:

1. Yahudilik ve Hristiyanlık kutsal metinlerinde üretilen ve temsil edilen erkeklik biçimleri nelerdir?

2. Yahudi ve Hristiyanlıkta erkekten beklenen rol ve ödevler hangi teolojik backgrounda dayandırılmaktadır?

3. Yahudilik ve Hristiyanlıkta inşa edilen erkek kimliği ile ataerkil düşünce sistemi arasında ilişkilendirebilecek unsurlar var mıdır?

4. Söz konusu erkekliğin performe edilmesinde kutsal metinler nasıl bir işleve sahiptir?

5. Din ve erkeklik kesişiminde kutsal metinler hangi kategorik erkeklik formları üretmektedir?

3.1. Din, Kutsal Kitap ve Erkeklik

Kültürel ve göreli pratikler bütünü olan erkeklik, son dönemlerde heterojen ve çoklu biçimlerde tarif edilmektedir. Erkekliğin çok boyutlu yapısı ve kültürel zeminde tartışılır hâle gelmesi bu çoklu tanımların temelini oluşturur.[2] Erkeklerin eril iktidar konumlarını dinsel yapılar içerisinde nasıl inşa edip sürdürdüklerini anlama çabasında olan bu çalışma, ataerkillik ve hegemonik erkeklik kavramsallaştırması çerçevesinde dinsel söylem ve öğretileri analiz etmektedir. Örneğin Yahudi kutsal metinlerinde yer alan yaratılış anlatısı (kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratılması) eril egemen ve ataerkil düşüncenin dinsel argümanları olarak ifade edilebilir. Bu bağlamda ataerkil sistemde kadının erkekten fiziksel, duygusal ve akıl yönünden eksik olduğuna işaret eden bu anlatının erkeklik algılarının oluşmasındaki rolüne ve dinsel zeminine önemli bir referanstır.

---

[2] Mehmet Ozan Ahnas, "İslami/Müslüman Erkekliğin Kavramsal Çerçevesi ve İlgili Literatürün Bibliyografik İçerik Analizi", *Rize İlahiyat Dergisi* 28 (2025), 47-64.

Erkeklik algısı yaratılıştan gelen duygular ile koruma kollama iç güdüsel olarak güce dayanan davranışlar sergilemektir. Algının yanlış inşa edilmesinin yanında gücün sınırlarını ve amacını saptırarak erkekliğin nefsi otoritesine hizmet ettirecek bir kadınlık olgusu oluşturulmuştur. Erkeğin tanrıdan aldığı yetki ve görevlere karşılık kadının tanrı tarafından belirlenen erkeğe bağımlı ve hizmetkar rol ve görevleri bu erkeklik algısının temelini oluşturur (141 Kid. 1:7; Kid. 33b.). Tekvin kitabında yer alan kadının erkeğe yardımcı olarak yaratılmasına yönelik ifadeden hareketle (2:18), erkeğin asli görevi doğrudan Tanrı'ya, kadınınki ise kocasına itaat ve hizmet şeklinde anlaşılmıştır. Bu ifadeler aynı zamanda ataerkil düşünce yapısını besleyen ve ataerkilliğin devamlılığını sağlayan dinsel öğretiler niteliğindedir.

Dinler ve dine ait kutsal metinler tarih boyunca cinsiyet kimliklerinin belirlenmesinde başat bir rol oynamıştır. Tarihsel süreçte en eski dinsel metinler arasında olan Yahudi ve Hristiyan kutsal kitapları, yaratılıştan başlayarak birçok hususta erkek egemen söylemin dinî motifler ile bezenerek bir inanç sistemi hâline getirildiğinin önemli örnekleri içinde ifade edilebilir. Bu bağlamda bu metinler zaman içerisinde fiziksel olarak güçlü bir erkek profilinin inşa edildiği, kadın erkek ilişkilerinde egemen ve hegemonik bir ataerkilliğin güçlenmesine zemin hazırlamıştır. Bu hususta ataerki kavramının düşünsel bir sistem içerisinde neye tekabül edildiğinin açıklanması gereklidir.

Ataerki kavramı, 1970'lerde radikal feministler tarafından, toplumsal yaşamda erkek egemenliğini tanımlamak, erkek egemen yapıları ortaya çıkarmak amacıyla kullanılmıştır. Ataerkillik kavramını ilk defa kullananlardan biri Kate Millet'tir. Erkek iktidarı anlamına gelen ataerki, Türkçeye Fransızcadan geçmiş olan ve Latince patria (baba) ve Yunanca archein (hükmetmek) kelimelerinden türemiştir. Ataerki, kelime anlamı olarak, babanın yönetimi demektir. Ataerkillik sadece kadın bedenlerini değil, erkeklerin bedenlerini de şekillendiren ve kuşatan bir

toplumsal düzendir. "Egemen olan erkekler, ataerkil yapıyı yeniden üreterek, toplumsal cinsiyet inşasından kaynaklanan erkeklik rollerini belirlemekte, bu davranışlara sahip olmayan madun erkekler üzerinde tahakküm kurmaktadırlar. Bütün erkeklerin hegemonik erkeklik kalıplarını bütün yönleriyle uyguladığını söylemek oldukça zordur. Fakat erkeklerin büyük çoğunluğu hegemonyadan kazanç sağlamaya devam ederler."[3]

Ataerkil toplumlarda erkeğin önemli sorumluluklarının başında aile reisliği gelmektedir. Erkeğin evi geçindirme yükümlülüğü, babalık ve hanesindeki kadınların namuslarını koruma görevi aile reisliğinin bir parçası olarak ifade edilebilir.[4] Yahudi aile geleneğinde baba hem ailenin reisi hem de neslin devam ettiricisi konumundadır. Bu sistemde ailenin kadınları edilgen konumdadır. "Yahudi kaynaklarında geçen İbranice beth'ab (בית אבא) kelimesinin "baba evi" anlamında kullanılması, bunun bir göstergesi olarak kabul edilmektedir. Kullanılan bu tabirle aile yapısının erkek merkezli olduğu anlaşılmakla birlikte aile; karı, koca, evli olan ve olmayan çocuklarla beraber onların eşleri ile çocukları ve hizmetçilerden oluşmaktadır. Bu anlam Kenan ilinden taşınan Yakup'un ailesi hakkında Tevrat'ın Yaratılış bölümünde geçen "oğullarını, oğullarının oğullarını, kızlarını, oğullarının kızlarını ve bütün zürriyetini de kendisi ile birlikte Mısıra getirdi" ifadesinden çıkarılmaktadır."[5]

Ataerkil toplumsal sistemde erkeğin kadın üzerindeki tahakkümünün yanı sıra erkeklerin de kendi aralarında egemenlik ve idealize edilmiş erkeklik kavgalarına tutuştukları söylenebilir. Nitekim Connell'in hegemonik erkeklik teorisi idealize edilmiş erkeklik rollerini tarif etmektedir. Hegemonya kavramı, Anto-

---

3 Mehmet Ozan Ahnas- İhsan Toker, "İmamlar Üzerinde Hegemonik Erkeklik Biçimleri ve Din: Diyarbakır Kent Örneği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 66/1 (Mayıs 2025), 276.

4 Mehmet Ozan Ahnas, "Kadın Kur'an Kursu Öğreticilerinin Erkeklik Algılarına Yönelik Yaklaşımları: Diyarbakır Kent Örneği", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/2 (2024), 844-864.

5 Meryem Şahin Akyol, "Yahudi Geleneği Perspektifinden Kadının Ailedeki Statüsü", 277.

nio Gramsci'nin sınıf ilişkileri analizinden devşirilmiştir. Hegemonya, erkekliğe yönetici konumunda güçlü erkekliği devam ettirebilmenin toplumsal dinamiğini besleyen temel faktörlerdendir. Bununla ilişkili olarak hegemonik erkeklik, "ataerkinin meşruluğu sorununa hâlihazırda verilmiş, kabul gören yanıtı somutlaştıran toplumsal cinsiyet pratiği tertibatıdır. Bu itibarla toplumda erkeklerin baskın kadınlarınsa madun konumda kalmalarını teminat altına alır."[6]

Hegemonik erkeklik, ataerkil egemen yapının kadınlar ve erkekler üzerindeki tahakkümünden beslenmemektedir. Erkekliğin farklı biçimlerini toplumsal sınıflaşmada kullanmak için kurgulanan hegemonik erkeklik, ikincil konuma itilmiş erkeklerin arasındaki etkileşim üzerinden şekillenmiştir. Bunu da toplumun erkeklik konusunda kavram değer çerçevesini oluşturan temel algılayışını şekillendirdiğini söylemek mümkündür. En basit hâliyle hegemonik erkeklik terimi, toplumda var olan erkeklikler arasında üstün olan erkeklik tipine atıfta bulunmaktadır.[7] Connell, hegemonik erkekliği, bir toplumsal cinsiyet pratiği olarak, erkeklerin tabiiliğini, kadınların ise bağlılığını garanti altına almaya çalışan ataerkilliğin meşruiyet problemine verilen bir cevap olarak tanımlamaktadır. Connell, bu yaklaşımları çerçevesinde yapılan tartışmalarda erkekliğin kültürel ve sosyal bir inşa süreci olduğu görüşü önem kazanırken, erkekliğin evrensellik iddiasına ve kaba genellemelere uymayan farklı erkeklik tiplerinin ayırt edilmesi ve tasnif edilmesi fikri literatürde yer edinmektedir.

3.2. Literatür

Yahudi-Hristiyan dinlerinin merkeze alındığı, genelde toplumsal cinsiyet özelde erkeklik meselesinin tartışıldığı birkaç kıymetli çalışmadan söz edilebilir. Muhammed İsmail Hiçyıl-

---

6 R.W. Connell, *Erkeklikler*, çev. Nagihan Konukçu (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2019), 159.

7 Mehmet Ozan Ahnas, *Erkeklik ve Din* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2024).

maz ve İsmet Eşmeli, *Yahudiliğin Erkek Egemen Anlayışı*[8] adlı makalesi, bu alanda yapılmış önemli araştırmalardan biridir. Hizçyılmaz ve Eşmeli bu çalışmada, Yahudi toplumunda erkek ve kadının konumuna dair tartışmalar yürütmüştür. Özellikle "ibadete katılma, evlenme, nesil devamını, şahitlik, miras vb." birçok konuda analizler sunan yazarlar, Yahudi geleneğinde erkek ve kadının konumlarının belirlenmesinde önemli veriler sunmaktadır. Yahudi kutsal metinlerinde yer alan ve her iki cinsin görev ve sorumluluklarını belirten ifadeler, Yahudilikteki erkek egemen yapının resmedilmesi şeklinde okunabilir. Yazarlara göre bu egemen yapı sosyal hayatın her alanında olduğu gibi dinî sorumluluk ve cezalarda da görülmektedir.

Yahudi Geleneği Perspektifinden Kadının Ailedeki Statüsü[9] adlı makalesinde Meryem Şahin Akyol, Yahudi kutsal metinleri ışığında Yahudi geleneğinde evlilik müessesesi içerisinde ve sonlanması hâlinde kadının statüsünde karşı karşıya kaldığı ötekileştirmeleri ortaya koymaktadır. Akyol, "yaratılış, cennetten düşüş, inanç, ibadet, eğitim ve aile hayatı vb." meselelerde kutsal metinde yansıtılan geleneğin, kadının ötekileştirilmesini anlamı taşıdığını tespit etmiştir. Ona göre: "Evlilik ve boşanma süreçlerinde kadının söz hakkının olmaması, erkek çocuklarına daha fazla önem verilmesi ve kız çocuklarının Tevrat eğitiminden mahrum bırakılması" kadının erkekten aşağı konumu pekiştirmektedir.

Literatür taraması neticesinde kutsal metin-toplumsal cinsiyet kesişimine dair yapılan çalışmalarda çoğunlukla kadın meselesi üzerinden tartışmalar olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Mevcut araştırmalarda bulgulanan tespitler, kendi çalışmamız için de bazı ipuçları içermekte, yönlendirici bir nitelik taşımaktadır. Bu hâliyle söz konusu çalışmaların araştırmamıza dolaylı bir katkısının olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Bu alanda ya-

---

[8] İsmet Eşmeli- Muhammed İsmail Hiçyılmaz, "Yahudiliğin Erkek Egemen Anlayışı", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 72-87.

[9] Meryem Şahin Akyol, "Yahudi Geleneği Perspektifinden Kadının Ailedeki Statüsü", *Dinler Tarihi* 1/2 (2024), 273-294.

pılmış önemli çalışmalardan biri Musa Kaval'ın *İlahi Dinlerde Kadın'ın Kıymet Problemi*[10] isimli makalesidir. Kaval bu çalışmasında, İslam-Hristiyanlık ve Yahudilik dinlerinin kadın konusunda nasıl bir bakış açısına sahip olduğunu ortaya koyar. Kaval'a göre tarih boyunca kadın erkeğe göre konumlandırılmış, "öz varlığı, yaratılışı, dünyadaki işlevi, cinselliği vb." açılardan tam olarak neye karşılık geldiği erkeğe göre tasnif edilmiştir.

Semavi Dinlerde Kadın (Karşılaştırmalı Bir İnceleme)[11] başlıklı makalede Eşmeli ve Ümütli, kutsal metinlerde yer alan öğretileri farklı açılardan değerlendirmekte, tarihsel süreç bağlamında ve kadın algısı çerçevesinde bir değerlendirme sunmaktadırlar. Yahudilikte boşanma ve *get* belgesinin alınması meselesi üzerinden bir tartışma yürüten Hazan Aydın, *Aguna: Evliliğine Zincirlenmiş Kadın*[12] adlı çalışmasında, Yahudi kadınların geçmişten günümüze sirayet eden sorunlarına sebep olarak gösterilen aguna durumuna dikkat çeker. Aydın, Yahudi mezhepleri arasında kalıcı ve kesin bir hüküm niteliği taşımayan (ihtilaflı) önerileri ve bazı eleştirileri dile getirmektedir. Erdinç İçten, *Rabbânî Yahudilikte Kadın*[13] isimli makalesinde Yahudi sözlü geleneği olan ve kutsal metinler arasında gösterilen Tanah'ın kadın temsiline ilişkin süreklilik ve farklılıklar çerçevesinde karşılaştırmalı bir inceleme yapmıştır.

Feminist Teolojinin Eril Tanrı Eleştirisi Bağlamında Bir Değerlendirme[14] adlı makalesinde Şerife Özketen Çatalkaya, feminist teorisyenlerin Yahudilik ve Hristiyanlıkta var olduğu öne sürülen "Eril Tanrı" inanışına analitik bir eleştiri geliştirir. Bu hu-

---

10 Musa Kaval, "İlahi Dinlerde Kadın'ın Kıymet Problemi", *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 55 (2016), 306-324.

11 İsmet Eşmeli- Mehmet Ümütli, "Semavi Dinlerde Kadın (Karşılaştırmalı Bir İnceleme)", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2024), 197-226.

12 Hazan Aydın, "Aguna: Evliliğine Zincirlenmiş Kadın", *Dinler Tarihi* 1/1 (2024), 26-51.

13 Erdinc İcten, "Rabbânî Yahudilikte Kadın", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/29 (2026), 162-184.

14 Şerife Özketen Çatalkaya, "Feminist Teolojinin Eril Tanrı Eleştirisi Bağlamında Bir Değerlendirme", *ATEBE* 11 (Haziran 2024), 57-78.

susta ataerkillikten ve sosyal baskılardan meydana gelen kadın karşıtı görüşleri de değerlendiren Çatalkaya, din dilinin daima erkekler tarafından kullanıldığına ve Yahudilik-Hristiyanlık dinlerinin erkeklerin tekelinde olup/olmadığını tartışmaktadır. Salih Çinpolat'ın *Yahudilikte Çocuk Sahibi Olma ve Çoğalmanın Yeri ve Önemi*[15] adlı bu çalışması, Yahudilikte İsrailoğullarının seçilmiş bir millet olduğu inancının temel dayanaklarından biri olarak görülen çoğalma ve çocuk sahibi olma meselesini ele almaktadır. Bu meyanda Yahudilikte bir erkekten soyunu sürdürecek erkek bir çocuk sahibi olması beklenir. Doğum kontrolü ve kürtaj meseleleri üzerine tartışmalar yürüten Çinpolat, Yahudilik geleneğinde sayıca çoğalma hedefinin erkek merkezli bir anlayış çerçevesinde sürdürüldüğüne ilişkin veriler ortaya koymakta; bu durum ise çalışmamız açısından önemli ipuçları sunmaktadır.

Literatürde bahsedeceğim son çalışma, Cihat Şeker'in *Yahudilikte Evlilik ve Cinsellik Anlayışı /Ahlakı*[16] başlıklı makalesidir. Yahudi sözlü ve yazılı geleneğinde kadına bakış, cinsel ahlak ilkeleri, evlilik ve ailenin önemi konularındaki metinlere odaklanan Şeker, bu çalışmada "Yahudi hukuku/halakhah'ı açısından insan fıtratına uygun görülen ve Tanrı'nın istediği tarzda bir cinsel münasebet nasıl olmalıdır?" sorusuna cevap aramıştır. Yahudilikte, evlilik dışı cinsel münasebetin halakhah'tane şekilde cezalandırılmakta, erkeğin otorite konumda olduğu aile kurumu önemsenmektedir. Sonuç itibariyle Yahudilik ve Hristiyanlık bağlamında toplumsal cinsiyet meselelerini ele alan çalışmalar incelendiğinde çoğunlukla kadının toplumsal ve dinsel statüsü üzerinden ataerkil yapı tartışılmaktadır. Yukarıda bahsi geçen çalışmaların bulgularına bakıldığında Yahudi-Hristiyan kutsal metinlerinin ve dinsel geleneklerinin erkek merkezli bir toplumsal düzenin meşrulaştırılmasında işlev gördüğünü söy-

---

15 Salih Çinpolat, "Yahudilikte Çocuk Sahibi Olma ve Çoğalmanın Yeri ve Önemi", *Dini Araştırmalar* 20/51 (2017), 137-152.

16 Cihat Şeker, "Yahudilikte Evlilik ve Cinsellik Anlayışı / Ahlakı", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 0/44 (2015), 247-271.

leyebiliriz. Bununla birlikte bu çalışmalarda ibadet, evlilik, boşanma, cinsellik vb. birçok meselede erkek lehine bir yapının olduğu vurgulanmaktadır. Son olarak bazı çalışmalarda tarihsel ve teolojik çözümlemeler öne çıkarken diğer bazılarında ise özellikle feminist teoloji perspektifinden eleştirel bir yaklaşım geliştirilir. Dolayısıyla mevcut çalışmalar her ne kadar ataerkil dinî yapının kadın üzerindeki etkilerini görünür kılma açısından önemli katkılar sunsa da erkeklik inşasının toplumsal cinsiyet ve kültürel temsil ekseninde bütüncül ve eleştirel biçimde incelenmesine yönelik önemli bir araştırma boşluğu bulunduğu anlaşılmaktadır.

3.3. Metodoloji ve Veri Analizi

Bu araştırmada herhangi bir olay ve olgu hakkında derinlikli veri setlerine ulaşma ve bulguların kapsamlı analizine imkân tanımasından ötürü nitel desen tercih edilmiştir. Araştırma alanının gerektirdiği durumlar esas alınarak Yahudilik ve Hristiyanlıktaki kutsal metinler (Eski Ahit, Tanah, Kitabı Mukaddes) içerik analizine tabi tutulmuştur. Bu metinler doküman analizi tekniğiyle şu anahtar kavramlar ve kelimeler etrafında taranmıştır: "Erkeklik, erkekler, aile ve kadın, evlilik, sünnet, erkeğin yaratılışı, cinsellik."

Bu tarama neticesinde toplanan bilgiler kategorik olarak sınıflandırılmış ve tekrar eden anlamlı benzerlik ve farklılıklar betimlenerek yorumlanmıştır. Çalışma toplumsal cinsiyet meselesinin alt başlıklarından biri olarak kabul edilen erkeklik konusuyla sınırlandırılmış olup herhangi bir hipotez ve varsayım araştırmanın değişkenleri arasında yer almamıştır. Çünkü din ve erkelik kesişimine dair geniş bakış açılı bir araştırma metodu benimsendiğinden genellemelerden kaçınılmıştır.

3.4. Bulgular ve Tartışma

Araştırmada tematik çözümleme neticesinde 3 ana tema ve 6 alt kategori inşa edilmiştir. Bu temalar ve alt kategoriler

hakkındaki bilgiler şöyle sıralanabilir: 1. Tema: Yaratılış: 1. Alt Kategori: Erkeğin Günahta Sorumluluğu ve Temsili, 2. Tema: Ataerkil Yapı ve Erkekliğin İnşası: 2. Alt Kategori: Erkeğin Aile İçindeki Otoritesi, 3. Alt Kategori: Evlilikte ve Boşanmada Erkekliğin Rolü, 4. Alt Kategori: Erkeklik ve İbadet, 3. Tema: İdeal Erkeklik, 5. Alt Kategori: Soyu Devam Ettirmek ve Erkek Çocuk Sahibi Olmak, 6. Alt Kategori: Dinî Otorite Figürü Olarak Din Adamları. Bulgulanan veriler tematik analizler ve belli kategorik sınıflandırmalar çerçevesinde analitik bir bakış açısıyla yorumlanmıştır.

3.4.1. Yahudi ve Hristiyan Kutsal Metinlerinde Yaratılış Anlatısı ve Erkeğin Konumlandırılışı

Araştırmada tartışılan önemli meselelerden biri Âdem ve Havva'nın yaratılış hikâyesidir. Nitekim Yahudi kutsal kitabı Tanah'ın Tekvin/Bereşit) adlı ilk bölümünde insanın ve evrenin yaratılışı anlatılır. Yahudilik kutsal metninden anlaşılacağı üzere ilk insan Hz. Adem'dir. İlk yaratılmış insan da erkektir. Bu anlatılarda iki farklı yaklaşım görmek mümkündür. Birinci anlatıda kadın ve erkek birlikte yaratılırken ikincisinde ise kadının erkeğe bağımlı, ikincil konumda yaratıldığı bir anlatı resmedilir. Bu hususta ilk hikâye şu şekildedir: "Âdem, İşte, bu benim kemiklerimden alınmış kemik, etimden alınmış ettir. Ona kadın denilecek, çünkü o adamdan alındı der."[17]

Yaratılış hadisesindeki ikili anlatımların ve kronolojik tutarsızlıkların ortaya çıkmasının başat sebeplerinden biri Elohist ve Yahvist metinlerin farklı kaynaklar olmasıdır. Nitekim tarihsel serüven içerisinde Yahudilik ve Hristiyanlık kutsal kitaplarına yeni metinlerin eklenmesiyle beraber birbirinden farklı bazen de birbirinin zıddı formların belirmesinden söz edilebilir. Kutsal metinlerdeki çelişkili/ikili ve yahut tutarsız yaklaşımlar olsa da Yahudilerin gündelik ve dinsel yaşam pratiklerinde erkeğin üstün ve merkezde olduğu bir anlayışın hâkim

[17] Yaratılış: 2/21-23.

olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Kutsal metinlerinde anlatılan yaratılış hadisesi de bu egemen ve ideal erkeklik algısını destekler nitelikte çok da bilgi içermektedir. Özellikle geleneksel ve kültürel zeminde ataerkil düşünce sistemindeki erkeklik anlayışlarını besleyen tarihsel dinamiklerden biri de söz konusu bu hâkim paradigmadır. Bunun diğer bir sebebi de Tevrat'ın yeryüzünün en eski tarihi ve kutsal metinlerinden biri olmasıdır. Dolayısıyla nice topluluklar bu dinsel metinden etkilenmişler ve cinsiyet kimliklerini bu normlar çerçevesinde inşa etmişlerdir.

Erkek için yaratılmış kadın ("Âdem'in yalnız kalması iyi değil" dedi: Ona uygun bir yardımcı yaratacağım. Tekvin, 2: 18") algısının hâkim olduğu Tevrat'ta erkek ben merkezci anlayışın yansımalarından biri de Adem'in yeryüzünün yaratılmasından sonra nesnelere ve cisimlere isimler vermesidir: "RAB Tanrı yerdeki hayvanların, gökteki kuşların tümünü topraktan yaratmıştı. Onlara ne ad vereceğini görmek için hepsini Âdem'e getirdi. Âdem her birine ne ad verdiyse, o canlı o adla anıldı."[18] Başka bir örnekte de Âdem için yeryüzünde yapılmış cennet bahçesi olarak resmedilen Aden,[19] Tanrı-erkek bakış açısını yansıtır: "RAB Tanrı doğuda, Aden'de bir bahçe dikti. Yarattığı Adem'i oraya koydu. Bahçede iyi meyve veren türlü türlü güzel ağaç yetiştirdi. Bahçenin ortasında yaşam ağacıyla iyiyle kötüyü bilme ağacı vardı."[20] Yahudi kutsal metinlerinde bahsedilen bu örneklerin Yahudilik dinindeki kutsal erkek anlayışının birer yansıması olduğu söylenebilir. Nitekim söz konusu metafor-

---

18 Tevrat-Tekvin, 2:19.

19 "Sözlükte, "devamlı ikamet edilen yer, bir şeyin merkezi ve ortası, bir cevher veya madenin aslı, yatağı" mânalarına gelir. Tevrat'ta Hz. Âdem'in yaratıldıktan sonra içine konulduğu bahçeden Aden (İbrânîce Eden) diye bahsedilir (bk. Tekvîn, 2/8, 15). Yapılan tasvirlerde Aden'in "Allah'ın bahçesi" olduğu, burada dört kola ayrılan bir nehrin aktığı, görünümü güzel çam ve çınar ağaçlarının, meyvesi tatlı bitkilerin bulunduğu anlatılır (bk. Tekvîn, 2/9, 10, 13/10; Hezekiel, 31/8). İbrânîce Eden kelimesi ise Ahd-i Atîk'te şahıs, kavim ve yer adı olarak da kullanılır (bk. II. Tarihler, 29/12; II. Krallar, 19/12; Hezekiel, 27/23)." (Yusuf Şevki Yavuız, Türkiye Diyanet Vakfı, İslam Ansiklopedisi, 1.Cilt, s.390.)

20 Tevrat-tekvin, 2:8-9.

larda tüm yeryüzünün erkek için yaratıldığı ve kadının da salt bir yardımcıdan ibaret olduğu anlaşılmaktadır.

Hristiyan kutsal kitabı Yeni Ahit'te Pavlus'un mektuplarında kadının erkekten yaratıldığı ile ilgili *Verseler* (ayet) yer almaktadır: "Çünkü erkek kadından değil, kadın erkekten yaratıldı. Erkek kadın için değil, kadın erkek için yaratıldı."[21] Ayrıca Genesis Rabbah'da şöyle bir anlatım yapılır: "Kadın Âdem'in mağrur olmasın diye başından, her şeye bakmaya istekli olmasın diye gözünden, her şeyi, duymaya meraklı olmasın diye kulağından, çok konuşmasın diye ağzından, kıskanç olmasın diye kalbinden, aşırmaya hevesli olmasın diye elinden, çalıştırma heveslisi olmasın diye de ayağından yaratılmamıştır. Âdem'in kaburgasından gizli, mütevazi bir yerinden yaratılması kadının mütevazi, gösterişten hoşlanmayan ve gizli bir münzevi olması içindir. Ancak kadın Tanrı'nın tasarımını ve amacını bozmaktadır."[22] Kutsal metinlerde, sözlü gelenekte veya Midraş'larda kadının yaratılışına dair birçok bilgi bulmak mümkündür. Bu içeriklerde kadın çoğunlukla erkeğe hizmet etmek için yaratılan bir konumdadır. Netice itibariyle hem Yahudilik hem de Hristiyanlık kutsal metinlerinde erkeğin daha üstün bir yaratılış gayesiyle dünyaya gönderildiğine ve kadının da onun bir parçası ve hizmetkarı olacak bir amaçla yaratıldığına dair çokça veriye ulaşmak mümkündür. Erkek merkezli yaratılış anlatısının devamı niteliğine okunabilecek diğer bir mesele de "cennetten kovuluş ve yeryüzüne indiriliş" hikâyesinde kadın ve erkeğin sorumluluklar açısından nasıl konumlandırıldığıdır.

3.4.1.1. Erkeğin Günahta Sorumluluğu ve Temsili

Yahudilik ve Hristiyanlık kutsal metinlerinde yer alan erkeklik algısı meselesini çözümlemek için incelenen konulardan bir başkası da Âdem ve Havva'nın Cennet'ten kovuluşudur. Bu hikâyede kadın-Havva çoğunlukla erkeği-Adem'i baştan çıkaran ve yasak elmayı yemeğe zorlayan bir figürdür: "Kadın ağa-

[21] 1.Korintliler 11:8-9.

[22] Genesis Rabbah:54.

cın güzel meyvesinin yemek için uygun ve bilgelik kazanmak için çekici olduğunu gördü. Meyveyi koparıp yedi. Yanındaki kocasına da verdi, o da yedi. RAB Tanrı kadına, "Nedir bu yaptığın?" diye sordu. Kadın, "Yılan beni aldattı, o yüzden yedim" diye karşılık verdi."[23] 8. ve 10 yüzyıllarda yazıldığı düşünülen ve Âdem'in ilk eşi olan ve Havva'dan önce yaratılan Lilit (Lilith) efsanesinin bilinen en eski ve detaylı yazılı kaynağı olan *The Alphabet of ben Sira Question*'da şöyle bir anlatım vardır: "Lilit, Âdem ile eş zamanlı olarak topraktan/tozdan yaratılmıştır. Bu onun kendisini Âdem ile eşit görmesine ve onun otoritesini reddetmesine yol açmıştır. Özellikle cinsel anlamda aşağıda olmayı reddeden Lilit, sonunda Âdem ile tartışarak Tanrı'nın söylenmesi yasak olan adını yüksek sesle söylemiş ve uçup gitmiştir. Âdem durumu Tanrı'ya bildirmiş, Tanrı da Lilit'i geri getirmeleri için üç meleğini görevlendirmiştir."[24]

Benzeri birçok anlatıda ilk günahkâr olarak kadından bahsedilmekte, erkeğin bu noktadaki sorumluluğu görmezden gelinmektedir. Bunun yanı sıra ilk günahkâr olan kadın/Havva heva-hevesine düşkün bir biçimde konumlandırılmakta, erkek için fitne-şer sembolü olarak resmedilmektedir. Tıpkı yaratılış anlatısında olduğu gibi burada da erkek merkezli bir bakışın hâkim olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim "şeytan ile iş birliği yaparak Adem'i kandıran Havva" hikâyesinde kadın kötülüğün ilk başlatıcısıdır. Saf erkeklik formunun öne çıktığı bu anlatı, olumsuz kadın algısının Yahudilik ve Hristiyanlık geleneğine yerleşmesine sebep olmuştur. "Hıristiyanlıkta ise aslî günaha dönüştürülerek bütün insanlığın günahkâr doğduğu inancı geliştirilmiştir. Cennetten çıkarılmaya ve ölümlü olmaya sebep oldukları için Âdem ve Havva suçludur. İsa'nın yeryüzüne gelişi ve çarmıhta can verişi de insanlığın bu günahına kefaret olmak içindir."[25]

---

23 Tevrat-Tekvin, 3:6-13.

24 The Alphabet of ben Sira Question 23 a-b.

25 Asife Ünal, "Yahudi Geleneğinde Kadının Yaratılışı ve Lilit Efsanesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 17/2 (2017), 110-111.

3.4.2. Ataerkil Yapı ve Erkekliğin İnşası

Ataerkillik tartışmalarında öne çıkan konular arasında; "erkeğin aile içindeki otoritesi, hanesinin geçimini sağlama sorumluluğu ve kadınlar üzerindeki denetim yetkisi" vb. meseleler sıralanabilir. Klasik feminist bakışta erkeğin otoritesi ve kadının boyunduruk altına alınması eleştirilmekte, erkeğe verilen bu yetkiler ve sorumlulukların tahakküm aracı olduğu belirtilmektedir. Ancak bu tek boyutlu bakış açısı meselenin anlaşılması hususunu dar kalıplara sıkıştırmakta, kültürel ve geleneksel farklılıklar göz ardı edilmektedir. Bu bağlamda Yahudi ve Hristiyan toplumlarda ataerkillik ile ilişkilendirilebilecek bazı konular kutsal metin eksenli bir çözümleme yapılarak çok boyutlu bir bakış acısıyla analiz edilmiştir.

3.4.2.1. Erkek Çocuğun Dinî Kabul Töreni: Sünnet Ritüeli

Yahudilik geleneğinde erkekliğin ilk inşa süreci dinî kabul töreniyle başlar. Erkeğin daha bebeklik döneminde fiziksel olarak tanınması ve sünnet edilmesiyle başlayan bu süreç, babanın dinî öğretileri çocuğa aktarması ve onu inanç sistemi doğrultusunda yetiştirmesiyle tamamlanmaktadır. Berit mila adıyla bilinen sünnet ahdi, Yahudi erkeklere farz kılınan önemli uygulamalardan biridir. Nitekim Hz. İbrahim ile başladığına inanılan bu ritüel Yahudi inanışında tanrı ile yapılan ahdin sembolik anlamı olarak nesiller boyu sürdürülmüş bir gelenektedir: "Sünnet olmalısınız. Bu aramızdaki antlaşmanın belirtisi olacak. Evinizde doğmuş ya da soyunuzdan olmayan, paranızla satın aldığınız yabancılar dâhil sekiz günlük her erkek çocuk sünnet edilsin. Kuşaklar boyu sürecek bu... Sünnet edilmemiş her erkek halkının arasından atılacak, çünkü antlaşmamı bozmuş demektir."[26]

Yahudi toplumlarda erkeğin dinî giriş töreni de olan bu uygulama, salt erkeklerin dine katılmalarında esas alınan bir sorumluluktur. Erkekliğin belgelendiği bu tören, erkeğin henüz

[26] Tekvin, 17:11-14.

bilinçli yaşlarda değilken bir bakıma babanın tercihiyle gerçekleşen dinsel bir gelenektir. Diğer bir ifadeyle Yahudilik düşüncesinde sünnete karar veren de sünnet edilip erkekliğe ve dine giriş yapan da erkektir. Bu ritüel tamamen erkek merkezli bir anlayışa hizmet edecek biçimde tasvir edilir. Bununla beraber erkeğe dinsel temelde kutsallığın verildiği bu tören, erkek-kız çocuk arasındaki belirgin farklardan biridir. Nitekim kız çocuklarının dine kabul edildikleri herhangi bir tören söz konusu değildir.[27]

Erkek çocuklarıyla ilgili önemli merasimlerden bir diğeri ilk doğan erkek çocuğun (ben behor) fidye karşılığında azat edilmesi manasında pidyon haben'dir. Bu merasim, "Bu uygulama, İsrailoğulları'nın Mısır'dan çıkışı sırasında Tanrı'nın her Mısırlı'nın hanesindeki ilk doğan insan ve hayvanı helak etmesi, İsrailoğulları'nınkine ise dokunmaması hadisesine dayanmaktadır."[28] Bu anlatıda, erkek çocuğu tanrıya hizmet edecek üstün bir canlı olarak resmedilir. Aynı durumun kız çocukları için geçerli olmadığını kutsal metne bakarak söylemek mümkündür. Pidyon HaBen merasimi, erkeğin omzuna kutsal bir adanmışlık görevi yüklerken aynı zamanda onu üstün meziyetlerin üstün temsilcisi de kılmaktadır.

Hristiyanlık inancında Yahudilikteki gibi doğrudan bir sünnet anlayışı yoktur. Yeni ahit teolojisine göre İsa Mesih'in dünyaya gelişi ile birlikte fiziksel olarak sünnet olma hükümsüzleşmiştir. Hristiyanlık düşüncesinde sünnet yerine Vaftiz ritüeli (ruhani sünnet) vardır: "Ayrıca Mesih'in gerçekleştirdiği sünnet sayesinde, günahkâr doğanızdan soyunarak elle yapılmamış sünnetle O'nda sünnet edildiniz. Vaftizde O'nunla gömüldünüz ve O'nu ölümden dirilten Tanrı'nın gücüne iman ederek O'nunla birlikte dirildiniz."[29] Hristiyanlık geleneğinde erkek, vaftiz edilerek günahlarından arındırılır ve kutsanır.

---

27 Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik* (İstanbul: İsam- İslam Araştırmaları Merkezi, 2017). 179.

28 Gürkan, *Yahudilik*, 179.

29 Koloseliler, 2:11-12

3.4.2.2. Erkeğin Aile İçindeki Rolü

Erkek merkezli ve erkeğe hizmet eden anlayışla üretilen bir Tevrat metninden söz edilebilir. Diğer bir ifadeyle ilahi normlar ile iç içe geçirilmiş bu kutsal metinde erkek, ailede mutlak otorite, hukuki lider ve soyun devam ettiricidir. Erkeğin aile içindeki söz hakkı, çocukların evlendirilmesinden mülk yönetimine kadar erkeğin elindedir. Yahudilik inancında babanın çocuğuna karşı en önemli görevi ve sorumluluğu, çocuğuna Tora'yı öğretmesidir. Talmud (Kidduşin 29a) metinlerinde açıkça belirtildiği üzere, bir babanın görevi çocuğunu dinî eğitim veren kurumlara yönlendirmek, onunla Tevrat çalışmak ve bir Bar Mıtzvah (reşit olma) törenine hazır bir inançlı Yahudi olarak yetişmesini sağlamaktır. Aynı öğreticilik rolünün Hristiyan kutsal metinlerinde de sürdürüldüğünü söylemek mümkündür. Babanın bu eğiticilik rolü, baskıcı olmayan bir disiplin anlayışıyla perçinlenir. Babadan, çocuklarını "Rab'bin terbiyesi ve öğüdüyle" büyütmesi istenir.[30]

Her iki kutsal metin için de babalık, aileye yalnızca maddi rızık sağlamakla bitmeyen; çocukların karakterini, ahlakını ve Tanrı ile olan bağını inşa eden bir roldür. Erkek çocuklarının dinsel eğitimlerini kutsal bir misyonun parçası olarak üstlenen babalar, Yahudi annelerden farklı olarak bir görevi ifa ederler. Nitekim bu eğitim sürecinde baba/erkek merkezli bir metodun benimsenmesi, Yahudi toplumunda erkek egemen bir yapının tahakkümünü devam ettirme isteğinin bir sonucudur.

Yahudi ailesinde erkeğin konumu ve otoritesinin anlaşılması bağlamında ele alınan diğer bir konu "evin geçimini sağlama" görevidir. Erkeğin hanesinin geçimini sağlama yükümlülüğü evlilik öncesi sözleşmede açıkça belirtilir. Bu sözleşme belgesine *ketuba* denmektedir. Ketuba ekonomik anlamda kadının garantisinin yanı sıra kadının haklarının nasıl ödeneceği, kocaya ve aileye karşı sorumluluklarını belgelemektedir.[31] Ketuba sözleşmesinde-

---

30 Efesliler, 6:4.

31 Erdinc İcten, "Ketuba ve Aile İçi Sorumluluklar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (2020), 229-255.

ki erkek yemininde erkeğin kadının tüm ihtiyaçlarını karşılayacağına söz vermesi istenir. Hanesinin geçimini sağlama sorumluluğunun Hristiyanlık inancında da yer edindiği görülmektedir.

Gerek Yahudi inanışında gerekse de Hristiyanlık düşüncesinde erkeğin ailede "kavvam" olduğu söylenebilir. Bu kavvamlığı salt kadını tahakküm altına almanın araçsallaştırılması olarak düşünmek dar bir yorumlama olur. Nitekim erkeğe yüklenen her sorumluluk veya yerine getirilmesi istenen her davranış erkeği aynı zamanda zor bir yükün altına sokmaktadır.[32] dolayısıyla son zamanlarda erkeklik çalışmalarında sıkça tartışılan "erkeklik krizi" meselesini bu minvalde değerlendirmek yerinde olacaktır. Erkeklik krizi, erkeğin rol ve beklentiler kıskacında sıkışıp kalmasını ifade eder. Çünkü erkeklik bir kere kazanılan ve ömür boyu sürdürülen bir kimlik değildir. Aksine sürekli ispat edilmesi ve korunması gereken bir kimliktir.[33] Nihai olarak Yahudi ve Hristiyan kutsal metinlerinde ideal erkeklik rolleri, erkeği de ezen bir hüviyete sahiptir.

3.4.2.3. Evlilikte ve Boşanmada Erkekliğin Rolü, Zinanın Cezası ve Miras Paylaşımı

Yahudi kutsal metinlerinde evlilik, erkek için dinsel bir vecibe olarak ifade edilmekte ve evliliği sebepsiz yere erteleme veya hiç evlenmeme erkek için günah kapsamında değerlendirilmektedir. Yahudi toplumsal örf ve adetlerde *kutsal erkek*, evlenen ve erkek çocuk sahibi olan bir pozisyondadır. Bu dinsel görev Yahudi öğretisinde *mitsva* şeklinde isimlendirilir. "Buna paralel olarak Talmud'da her erkeğin-biri erkek biri kız olmak üzere- en az iki çocuk dünyaya getirmesi şart koşulurken, sebepsiz yere çocuk sahibi olmamak günah sayılmıştır."[34]

Yahudilikte evlilik ve aile kurumu, dinî hayatın en köklü unsurlarından biri olarak kabul edilmektedir. Aile kurmak Yahu-

---

[32] Tayfun Atay, "Erkeklik En Çok Erkeği Ezer", *Toplum Bilim* 101 (2004), 11-30.

[33] Mehmet Ozan Ahnas, *Etnisite, Din ve Toplumsal Cinsiyetin Kesişiminde Erkeklik* (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2025).

[34] Gürkan, *Yahudilik*, 176.

dilikte kutsal bir görev olarak görülürken, İslam toplumlarında evlilik daha çok sünnet olarak değerlendirilmektedir. Yahudi geleneğinde aile kurma sorumluluğu özellikle erkeğe yüklenen dinî bir görev niteliği taşımaktadır. Nitekim erken dönem Tevrat pasajlarında evlilik, çoğu zaman iki erkek (baba ve damat) arasında gerçekleşen bir tür anlaşma olarak tasvir edilmekle birlikte, kadının da belirli ölçülerde evlilik kararına katıldığı örneklere rastlanmaktadır.[35] Bununla birlikte, münferit örneklerden ziyade genel toplumsal uygulamalar ve Yahudi kutsal metinlerinin bütünü dikkate alındığında, evlilik ve aile kurumunun büyük ölçüde erkek merkezli bir dinî anlayış ve gelenek çerçevesinde sürdürüldüğü görülmektedir:

"Bir adam bir kadın alır ve onunla evlenirse, ama kadın onda hoş olmayan bir şey bulduğu için adamın gözünden düşerse, adam bir boşanma belgesi yazıp kadının eline vermeli ve onu evinden göndermelidir."[36]

Yahudi evlilik hukukunda süreç, erkeğin sunduğu *ketuva* (evlilik sözleşmesi) ile resmiyet kazanmaktadır. Benzer şekilde evlilik akdinin sona ermesi de erkeğin vermesi gereken ve *get* olarak adlandırılan boşanma belgesi aracılığıyla gerçekleşmektedir. Bu durum, evlilik ve boşanma süreçlerinde erkeğin belirleyici konumunu ortaya koyan önemli göstergelerden biri olarak değerlendirilebilir. Evlilikte, kız çocuğunun aile içindeki rolü ve babanın kız üzerindeki yetki ve sorumluluğu, evlilikle birlikte kocaya devredilmektedir. Kadının evlilik öncesi ve sonrası tasarruf yetkisinin büyük ölçüde baba ya da kocanın otoritesi altında olduğu, kutsal metinlere dayandırılarak meşrulaştırılmaktadır.

"Bir adam bir kadın alır ve onunla evlenirse... adam bir boşanma belgesi (Sefer Kritut / Get) yazıp kadının eline vermeli ve onu evinden göndermelidir."[37]

Talmud'da da Tevrat'ta olduğu gibi boşanma hukukunda kadının hakları sınırlı bir çerçevede ele alınmaktadır. Evlilikte

---

35 Gürkan, *Yahudilik*, 219.

36 Yasa'nın Tekrarı, 24:1-2.

37 Yasa'nın Tekrarı, 24:1.

olduğu gibi boşanma sürecinde de temel yetki kocaya aittir. Boşanma ancak kocanın vereceği *get* adlı belgeyle mümkündür. Kocanın savaşa gitmesi veya aklî dengesini yitirmesi gibi istisnai durumlarda ise, önceden mahkemelere bırakmış olduğu beyan veya belgeler aracılığıyla boşanma süreci yürütülebilmektedir. Bu çerçevede, kadına doğrudan boşanma hakkı tanınmadığı ifade edilebilir.

"Boşanma sadece erkeğin aktıyla olur, kadının rızası aranmaz."[38]

"Evliliği sürdürme ya da bitirme inisiyatifi (yemeğin yanması bahanesiyle bile olsa) tamamen erkeğin hukukuna bırakıldı."[39]

Tevrat'tan örnekler bir bütün olarak ele alındığında, evlilik ve boşanma süreçlerinde erkeğin rolü ve konumunun ataerkil bir toplumsal cinsiyet anlayışı çerçevesinde belirginleştiği görülmektedir. Yaratılış 1:28'de yer alan çoğalma emri ise, "yeryüzünü doldurma ve ona egemen olma" ifadesiyle birlikte yorumlanarak çoğu gelenekte erkeğe merkezî bir sorumluluk alanı atfedecek şekilde ele alınmıştır.

"Eğer bir adam başka birinin karısıyla yatarken yakalanırsa hem kadınla yatan adam hem de kadın, ikisi de öldürülecektir."[40]

Burada söz konusu olan hukuk, başka bir erkeğin hakkını korumaya yönelik olarak uygulanan bir ceza niteliği taşımaktadır. Örneğin, kadının nişanlı ya da evli olmasına göre şekillenen zina yasağında, evlilik dışı ilişkilerin önlenmesi ve toplumsal ahlâkın korunmasının yanı sıra, erkeğin (baba ya da koca) mülkiyet ve onurunun korunmasının da amaçlandığı ileri sürülebilir.[41]

Miras konusunda da kadınlara yönelik benzer bir ayrımcılığın sürdürüldüğü görülmektedir. Kadına miras bırakılmaması amacıyla çeşitli düzenlemelere başvurulduğu, mirasın aile için-

---

38 Tesniye, 24:1 / Yevamot, 113b.

39 Gittin, 90 a-b.

40 Tesniye, 22:22.

41 Gürkan, *Yahudilik*, 219.

deki erkek akrabalara kadar uzanan farklı yollarla erkek hattında tutulmasının tercih edildiği görülmektedir. Bu çerçevede kadınların ne kız çocuğu ne de eş sıfatıyla babalarının mirasından yararlanamadıkları ifade edilmektedir:

"Tselofhat'ın kızları haklı söylüyor. Babalarının kardeşlerinin yanı sıra, kesinlikle onlara da miras olarak kalıcı bir mülk vereceksin..." "İsrailliler'e de ki, 'Bir adam oğlu olmadan ölürse, mirasını kızına devredin.'" "Kızı da yoksa mirasını kardeşlerine, kardeşleri yoksa amcalarına, amcaları da yoksa en yakın akrabasına verin."[42]

Yahudi evlilik hukukunda, evli bir kadının zina suçu ölüm cezası ile (geleneksel literatürde recm olarak da ifade edilen) karşılık bulurken, erkeğin zina suçu açısından aynı düzeyde bir yaptırımın öngörülmediğine ilişkin değerlendirmeler bulunmaktadır. Evli kadının zina fiili bazı metinlerde putperestlikle ilişkilendirilerek ağır bir ihlal olarak kabul edilmiştir. Bu yaklaşımın, erkeğin toplumsal onurunu korumaya yönelik bir işlev taşıdığı ileri sürülebilir. Buna karşılık benzer bir eşit yaptırımın kadınlar açısından aynı şekilde işletildiğine dair güçlü bir karşılığa rastlanmadığı görülür.

3.4.3. İdeal Erkeklik

Yahudiliğin kutsal metinleri olan Tanah'ta kadınlara ilişkin farklı temsillerin yer aldığı görülmektedir. Genel anlatı içerisinde baskın olan yaklaşım, kadının ikincil bir konumda ele alındığı ve Tanrı tarafından seçilmiş Yahudi erkeğine yönelik sorumluluklar çerçevesinde konumlandırıldığı yönündedir. Yaratılış anlatısında kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığına dair tasvir, kadın ile erkek arasındaki hiyerarşik ilişkiyi vurgulayan yorumlara kaynaklık etmektedir. Bu bağlamda kadın, özellikle doğurganlık ve itaat gibi roller üzerinden tanımlanmakta; bazı yorumlarda ise toplumsal ve dinî işlevlerinin erkeğe bağlı bir çerçevede ele alındığı görülmektedir.

---

42 Sayılar, 27:5-11.

Yahudilikte cinsiyetler arasındaki ilişkiye dair eşitsizlik tartışmalarına göre kutsal metinler aracılığıyla meşrulaştırılan ataerkil bir yapıya işaret etmektedir. Bu yaklaşımlarda, doğuştan gelen bir eşitsizlik fikrinin dinî söylem içerisinde yeniden üretildiği ileri sürülmektedir. Kadının maddi, manevi ve dinî alanlarda erkekle eşit bir konumda değerlendirilmediği söylenebilir. Özellikle yaratılış anlatıları ve asli günah yorumları üzerinden kadınlığın ikincil bir konumla ilişkilendirildiği ifade edilmektedir. Bu çerçevede, Yahudiliğin ataerkil bir yapıya sahip olduğunu belirtmek yanlış olmayacaktır. Bununla birlikte, metinlerde zaman zaman kadın ve erkek arasında manevi eşitliğe yapılan vurgular bulunsa da uygulama ve tarihsel pratiklerde kadının çoğu zaman ikincil bir konumda olduğu görülür. Tevrat, erkek otoritesini güçlendirirken kadını sosyal, siyasal ve ekonomik alanlarda erkeğe bağımlı bir konumda tasavvur eder.

3.4.3.1. Dinî Otorite Figürü Olarak Din adamları, Erkeklik ve İbadet

Yahudi kutsal metinlerinde "Kohenlik" kurumu, Harun soyuna atfedilen kutsal bir görev olarak tanımlanmaktadır. "İsrailoğulları arasından kardeşin Harun'u ve onunla birlikte oğullarını, Nadav'ı, Avihu'yu, Elazar'ı ve İtamar'ı yanıma getir ki bana kâhinlik (kohenlik) etsinler."[43] Tanrı'nın Harun'u ve oğullarını kâhinlik (kohenlik) hizmeti için seçtiği ifade edilmektedir. Bu bap'ta, Yahudi dinî geleneğinde din adamlığının ilahî seçimle belirlendiği ve bu görevin belirli bir soy üzerinden sürdürüldüğü anlaşılmaktadır. "Levili kâhinlerin, bütün Levi oymağının İsrail ile birlikte payı ve mirası olmayacaktır... Çünkü Tanrın RAB onları kendisine hizmet etmek ve RAB'bin adıyla kutsamak üzere seçmiştir."[44] Levili kâhinlerin İsrail toplumu içinde ayrı bir miras hakkına sahip olmadığı, bunun yerine Tanrı'ya hizmet etmek üzere seçildikleri belirtilmektedir. Bu çerçevede Kohenlik

[43] Çıkış, 28:1.
[44] Tesniye, 18:1–5.

statüsünün erkek soy hattı üzerinden aktarıldığı ve kadınların bu statüye dâhil edilmediği görülmektedir.

Buna karşılık, sıradan İsrailoğullarında soy bağının anne üzerinden belirlendiği, yani Yahudi kimliğinin anneden geçtiği yönünde bir kabul bulunmaktadır. Kohenlik statüsü ise baba soyuna dayalı olarak aktarılmaktadır. Öte yandan Yahudi erkeklerin bir araya geldikleri ibadet ve öğrenme mekânları için Grekçe "sinagog" terimi dışında İbranice "bet ha-kneset" (toplanma evi), "bet ha-tefila" (dua evi) ve "bet ha-midraş" (öğrenme evi) gibi adlandırmalar da kullanılmaktadır.[45]

Sinagoglarda "Kohenler avlusu" (Ezrat Kohanim) ile "İsrailoğulları avlusu" arasında mimari bir ayrım bulunmaktadır ve Kohenler avlusu, daha yüksek bir kutsiyet derecesiyle konumlandırılmaktadır. Mişna'da (Kelim 1:8) İsrailoğulları avlusuna yalnızca ritüel temizlik açısından uygun erkeklerin girebildiği belirtilmektedir. İsrailoğulları avlusuna yalnızca ritüel temizlik açısından uygun erkeklerin girebildiği belirtilmektedir. Bu çerçevede kadınların doğrudan avluya katılımının sınırlandırıldığı, bazı yorumlara göre ise ibadet alanlarını yalnızca dışarıdan izleyebilecekleri balkon ve benzeri gözlem alanlarının bulunduğu ifade edilmektedir. Bu bağlamda, mekânsal düzenlemeler içerisinde kadınların ibadet alanlarına erişimi sınırlı tutulmuş, kadınların belirli bölümlere yalnızca dış gözlem imkânı sağlayan galeriler aracılığıyla katılabildiği görülür: "Kadınların yukarıdan (balkondan) izlemesi, erkeklerin ise aşağıda durması için yukarıya bir çıkma (balkon) yaptılar."[46]

Ayrıca, Kohenlik görev alanına ilişkin sınırlılıkların kutsal metinlerde belirgin biçimde vurgulandığı görülmektedir. Sayılar 18:7'de, Kohenlik hizmetine yetkisiz kişilerin yaklaşmasının yasaklandığı ve bu sınırın ihlali durumunda yaptırım öngörüldüğü ifade edilmektedir. Bu çerçevede, ibadet alanına katılımın belirli bir hiyerarşik düzen içinde kurgulandığı anlaşılmaktadır.

---

45 Gürkan, *Yahudilik*, 199.

46 Sukah, 51b–52a.

İbadetin cemaatleşme biçiminin büyük ölçüde erkekler üzerinden tanımlandığı yönündeki anlayış, bazı kutsal metin ve rabbanî literatür örneklerinde de görülmektedir. Nitekim Çıkış 23:17'de "yılda üç kez bütün erkeklerin Egemen RAB'bin huzuruna çıkacağı" ifade edilmektedir. Mişna'da (Kidduşin 1:7) ise zamana bağlı dinî yükümlülüklerden erkeklerin sorumlu olduğu, kadınların ise bu yükümlülüklerden muaf tutulduğu belirtilmektedir. Ayrıca geleneksel Yahudi ibadet pratiğinde, cemaatle ibadet için en az on yetişkin erkekten oluşan bir topluluk (minyan) gerekliliği de yer almaktadır. Bunun yanında Yahudi erkeklerinin ibadet sırasında kullandıkları bazı özel ritüel kıyafetler de bulunmaktadır. Takke (kipa) gibi baş örtüsü uygulamaları, ibadet esnasında saygı ve kutsallık bilincinin bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir.

Levililer'de yer alan ritüel saflık yasaları kapsamında, özellikle kadınların biyolojik durumlarıyla ilişkilendirilen "ritüel saflık/kirlilik" kavramının ibadet mekânlarına erişim konusunda belirleyici olduğu görülmektedir: "Bir kadının akıntısı olur, bedeninden kan akarsa, yedi gün adetli sayılacaktır. Ona dokunan da akşama kadar kirli sayılır."[47] Bu düzenlemeler, kadınların mabet alanlarından belirli sürelerle dışlanmasına yol açan normatif bir çerçeve üretmiştir. Erkekler için de ritüel saflık kuralları bulunmakla birlikte, bu uygulamaların kadınlara kıyasla daha farklı bir kapsamda işlediği anlaşılır.

Buna ek olarak, ibadet pratiklerinde kadınların kamusal liderlik rollerinden ziyade daha pasif konumlarda temsil edildiği görülmektedir. Örneğin I. Samuel 1:12–13'te Hanna'nın içsel dua pratiği, sesli ve cemaat önünde gerçekleştirilen bir ibadet formundan ziyade bireysel ve sessiz bir ibadet biçimi olarak tasvir edilmektedir.

Genel olarak değerlendirildiğinde, geleneksel Yahudilikte Tevrat ve Talmud literatürü üzerinden şekillenen ritüel yapıların, kadın ve erkek arasında ibadet katılımı, mekânsal erişim ve

47 (Lev. 15:19; Lev. 12:4.

dinî yükümlülükler bakımından farklılaşan bir hiyerarşik düzen ürettiği yönünde anlaşılabilir. Bu çerçevede kadınların ibadet ve cemaat pratiklerine katılımının erkeklere kıyasla daha sınırlı olduğu söylenebilir.

Sonuç

Yahudi ve Hristiyan kutsal metinlerinde erkek hegemonik tutumun dinsel normlar şeklindeki formuna sıkça rastlanır. Kutsal metinde toplumsal cinsiyeti ilgilendiren meseleler ilişkin içeriklerde, erkeği yücelten kadını ikincil bir pozisyona düşüren yarı tanrı profili görünürdür. Bu bağlamda kutsal metinlerde erkek ve kadına dair hususlarda ikilikler ve tutarsızlıklar söz konusudur. Bu ikiliği ortadan kaldırmak için geliştirilen sözlü/yazılı geleneğin ürettiği mitler ve efsaneler de tartışmalı ayrı bir nokta olarak durmaktadır. Özellikle mitolojik anlatılarda kadını kötüleyen ve günahın *asli* sorumlusu olarak gören suçlayıcı yaklaşımlar mevcuttur. Nitekim Yeni ve Eski Ahit'in yaratılış bölümlerinde erkek merkezli ve erkek üstenci hikâyeler silsilesine dair kurgular vardır. Kurgulardan türeyen bu cinsiyet normları zamanla birçok toplumda geleneksel halk inanışlarına evrilmiştir. Başka bir deyişle en eski kutsal belge niteliğindeki Tevrat'ın kadın ve erkek ilişkilerinde inşa edilen ataerkil tutum açısından toplumları derinden etkilediğini söylemek mümkündür. Böylelikle nesilden nesile aktarılan bu normlar erkek egemen kültün bir yansıması olmuştur.

Tevrat metinlerinde kadının mirastan payının olmadığını belirten baplar günümüzde Yahudi toplumlarında olduğu gibi karşılık bulurken *modern ancak aynı zamanda ataerkil* toplumlarda güç kullanarak kadının miras hakkını elinden alan bir zihniyet formuyla sürdürülmektedir. Başka bir örnek verecek olursak Yahudilikte erkek çocuk sahibi olmayı ve erkeğe hizmet etmeyi ilahi bir görev olarak gören eril tahakküm şekli post modern versiyonlarıyla devam etmektedir. Yahudilikte baba evin kurucusu/koruyucusu ve mutlak otorite konumundadır. Buna

karşılık seküler düşüncenin bir ürünü olan feminist bakış açısında oligarşik bir boyuta ulaşan "ehlileştirilmiş erkek tasarımı" öne çıkar. Yahudilikteki *otoriter erkek* feminist düşüncede *yapay erkeklik* modeline dönüşür. Her iki düşünce sisteminde de erkek belli kalıpsal yargılara hapsedilmiş bir pozisyondadır. Mehmet Ozan Ahnas, erkeklik üzerine yaptığı çalışmalarında *tanımlayıcı erkeklik* kavramsallaştırmasından söz eder. Buna göre erkeklik, belli kalıpsal tarifler çerçevesinde inşa edilir. Yapay erkeklik kimliğinde erkekten beklenen roller, tutum ve davranışlar yaratılışına ve maskülen yapısına ters düşer.

Erkek egemen anlayışının bilinçaltı kodlarında (Tevrat'ta geçen anlatılar üzerinden) *ideal erkeklik* diye inşa edilen erillik düşüncesinin temelinde erkeğin *ontolojik canlı* olarak görülmesidir. Bununla beraber yaratılış üzerine bina edilen hak ve ödevler kadın-erkek arasındaki eşitsizlikleri derinleştirmektedir. Erkeklik düşüncesinin inşasında "erkeğin sünnet töreni, miras paylaşımında erkeğin daha belirleyici payı, evlilik ve boşanma süreçlerinde erkeğin tahakkümü" gibi konuların, Yahudilik ve Hristiyanlıkta cinsiyet algısını şekillendiren temel olgular arasında yer aldığı ifade edilmelidir.

Günümüz toplumları için kadim bir sorun niteliğinde olan erkeklik meselesinin doğru anlaşılmasında ve kültürel zeminde doğru inşa edilmesinde bazı önerilerde bulunmak faydalı olacaktır. Öncelikle yaratılış hususunda zikredilen ikili/zıt ve tutarsız anlatımlarda son ilahi kutsal metin olan Kur'an'a başvurmak gerektir. Kur'an'da bahsedilen yaratılış anlatısında kadın ve erkek aynı özden olan iki varlık olarak tarif edilir. Diğer bir ifadeyle Yahudiliğin aksine kadın erkeğe hizmet etmek için yaratılmamış, kadın erkeğe eş olarak yaratılmıştır. Kadın-erkek kimliği tartışmalarında yön bulmamızı sağlayan diğer bir kaynak Hz. Muhammed'in uygulamalarıdır. Nitekim cahiliye Arapları döneminde Hz. Muhammed'in kadın sömürüsüne karşı ortaya koyduğu duruş bunun belgesi niteliğindedir. Özellikle dönemin erkek tahakkümünü yıkmaya çalışan

İslam dini, kadını birtakım haklarla donatarak koruma altına almıştır. Kadın-erkek eşitsizliğinin çözümünde takva öne çıkarılmaktadır. Ayrıca İslam'da kadının fitne ve şer sembolü olarak resmeden Yahudi düşüncesinin aksine günah bir cinsiyete arz edilmemekte, imtihanın bir parçası olarak ifade edilmektedir.

Erkeklik tartışmaları çerçevesinde üzerinde durulması gereken diğer önemli bir nokta da kültürel/geleneksel normların din gibi algılanması meselesidir. Gerek Hz. Muhammed'in uygulamalarının yanlış yorumlanması ve gerekse de *israliyat* etkisi diyebileceğimiz durumlardan ötürü kadını ezen erkeği üstün konuma yükselten birçok ataerkil uygulama din gibi algılanmıştır. Oysa ki bu örf ve gelenekten türetilen yaklaşımların çoğu İslam'ın özüne aykırıdır. Modern ideolojik yaklaşımlar içerisinde kadın hakları ve savunuculuğuna ilişkin bazı söylemlerin, Yahudilik ve Hristiyanlığın metinsel ve tarihsel bağlamlarını göz ardı ederek yalnızca İslam merkezli bir eleştiri geliştirmesi, akademik açıdan tartışmalı bir tutum olarak değerlendirilebilir. Öte yandan feminizm, Batı düşünce tarihinde ortaya çıkan bir kavram olarak, kendi sosyokültürel ve tarihsel bağlamı içinde farklı kutsal metinlerin yorumlanma biçimleriyle de ilişkilendirilmektedir. Son söz olarak İslam gündelik yaşam pratiklerinin tüm öğelerinde kadın-erkek ilişkisini adalet çerçevesinde belli dengede tutmaya özen gösterir.

Kaynakça

Ahnas, Mehmet Ozan- Toker, İhsan. "İmamlar Üzerinde Hegemonik Erkeklik Biçimleri ve Din: Diyarbakır Kent Örneği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 66/1 (Mayıs 2025), 267-299. https://doi.org/10.33227/auifd.1514562

Ahnas, Mehmet Ozan. "İslami/Müslüman Erkekliğin Kavramsal Çerçevesi ve İlgili Literatürün Bibliyografik İçerik Analizi". *Rize İlahiyat Dergisi* 28 (2025), 47-64. https://doi.org/10.32950/rid.1597341

Ahnas, Mehmet Ozan. "Kadın Kur'an Kursu Öğreticilerinin Erkeklik Algılarına Yönelik Yaklaşımları: Diyarbakır Kent Örneği". *Cumhu-*

riyet İlahiyat Dergisi 28/2 (2024), 844-864. https://doi.org/10.18505/cuid.1520443

Ahnas, Mehmet Ozan. *Erkeklik ve Din*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2024.

Ahnas, Mehmet Ozan. *Etnisite, Din ve Toplumsal Cinsiyetin Kesişiminde Erkeklik*. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2025.

Aydın, Hazan. "Aguna: Evliliğine Zincirlenmiş Kadın". *Dinler Tarihi* 1/1 (01 Nisan 2024): 26-51. https://izlik.org/JA48UT69CB.

Çinpolat, Salih. "Yahudilikte Çocuk Sahibi Olma ve Çoğalmanın Yeri ve Önemi". *Dini Araştırmalar* 20/19-06 (01 Haziran 2017): 137-152. https://doi.org/10.15745/da.325117.

Eşmeli, İsmet- Hiçyılmaz, Muhammed İsmail. "Yahudiliğin Erkek Egemen Anlayışı". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (01 Haziran 2020): 72-87. https://izlik.org/JA65FW89ZN.

Eşmeli, İsmet- Ümütli, Mehmet. "Semavi Dinlerde Kadın (Karşılaştırmalı Bir İnceleme)". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (01 Haziran 2024): 197-226. https://doi.org/10.17859/pauifd.1466006.

Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. İstanbul: İsam - İslam Araştırmaları Merkezi, 2017.

İcten, Erdinc. "Ketuba ve Aile İçi Sorumluluklar". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (2020), 229-255. https://doi.org/https://izlik.org/JA62KX97PX

İcten, Erdinc. "Rabbânî Yahudilikte Kadın". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/29 (01 Ocak 2026): 162-184. https://doi.org/10.53683/gifad.1766268.

Kaval, Musa. "İlahi Dinlerde Kadının Kıymet Problemi". *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi*. 55 (01 Eylül 2016): 306-324. https://izlik.org/JA34YX87UE.

Özketen Çatalkaya, Şerife. "Feminist Teolojinin Eril Tanrı Eleştirisi Bağlamında Bir Değerlendirme". *ATEBE*. 11 (01 Haziran 2024): 57-78. https://doi.org/10.51575/atebe.1469209.

R.W. Connell. *Erkeklikler*. çev. Nagihan Konukçu. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2019.

Şahin Akyol, Meryem. "Yahudi Geleneği Perspektifinden Kadının Ailedeki Statüsü". *Dinler Tarihi* 1/2 (2024), 273-294. https://doi.org/https://izlik.org/JA89AN57HF

Şeker, Cihat. "Yahudilikte Evlilik ve Cinsellik Anlayışı / Ahlakı". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*. 44 (01 Aralık 2015): 247-271. https://doi.org/10.29288/ilted.308482.

Tayfun Atay. "Erkeklik En Çok Erkeği Ezer". *Toplum Bilim* 101 (2004), 11-30.

Ünal, Asife. "Yahudi Geleneğinde Kadının Yaratılışı ve Lilit Efsanesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 17/2 (2017), 103-115. https://doi.org/https://izlik.org/JA43AM92BK

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Erkeklik ve Çalışma Hayatı: Kavvamlık, Rızık, Sorumluluk ve Otorite

Dolunay ŞENOL*
Aynur TEKKE**

Özet

Bu bölümde erkekliğin çalışma hayatı üzerinden nasıl kurulduğu ve yeniden üretildiği; kavvamlık, rızık, sorumluluk ve otorite kavramları ekseninde ele alınmıştır. Erkeklik biyolojik ve bireysel bir kimlik olmasının yanında ekonomik üretim süreçleri, hane içi iktidar ilişkileri ve kültürel normlar çerçevesinde şekillenen toplumsal bir konum olarak değerlendirilmektedir. Çalışma, erkekliğin özellikle geçim sağlayan olma rolü üzerinden ahlaki ve sembolik bir anlam kazandığını, ekonomik sağlayıcılık rolünün erkeklik kimliğinin merkezi ölçütlerinden biri hâline geldiğini göstermektedir. Bölümde gelir ile otorite arasındaki ilişki ele alınmakta ekonomik gücün hane içi karar alma süreçlerindeki belirleyiciliği tartışılmaktadır. Erkekliğin ayrıcalık üretirken sürekli kanıtlanması gereken bir performans baskısı oluşturduğu da vurgulanmaktadır. İşsizlik, güvencesizlik ve ekonomik kriz dönemlerinin erkek kimliği adına oluşturduğu kırılganlıklar, erkekliğin statü kaybı korkusu ve otorite algısıyla beraber değerlendirilmektedir. Sonuç olarak bu bölüm, erkekliği yapısal ayrıcalıkların taşıyıcısı ve normatif yüklerin üreticisi şeklinde ele alarak çalışma hayatının bahse konu dikotomik yapısının merkezindeki belirleyici rolünü tartışmaktadır.

* Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, E-posta: dolunay_senol@yahoo.com, ORCID ID: 0000-0003-3716-0430
** Dr., Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, E-posta: aynurtekke61@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-5280-3169

Giriş

Çalışma hayatı, modern toplumlarda ekonomik üretimin gerçekleştiği teknik bir alan olmakla beraber toplumsal statülerin, kimliklerin ve anlam dünyalarının üretildiği kurucu bir toplumsal alan olarak değerlendirilmektedir. Emek süreçleri bireylerin sınıfsal konumlarını, saygınlıklarını ve toplumsal değerlerini belirlerken ilgili alan bu duruma ek olarak toplumsal cinsiyet düzeninin de somut hale geldiği başlıca mekânlardan biri olmaktadır. Nitekim çalışma ve örgütlenme süreçlerinin toplumsal cinsiyetten bağımsız olmadığı aksine kurumsal yapıların özellikle cinsiyetlendirildiği, feminist emek literatüründe güçlü bir şekilde saptanmıştır.[1] Bahsi geçen doğrultuda çalışma hayatı, ekonomik bir faaliyet alanı görünümüne ek olarak erkeklik ve kadınlık rollerinin üretildiği, kurgulandığı ve yeniden üretildiği bir toplumsal düzenek olarak ele alınmalıdır.

Toplumsal cinsiyet kuramı, erkekliği biyolojik veya doğal bir kategori olarak değerlendirmemektedir. Erkeklik, tarihsel ve kültürel olarak inşa edilen toplumsal pratikler bütünü olarak literatürde yer almaktadır. Erkeklik, çoğunlukla kadına atfedilen özelliklerin karşıtlığı üzerinden tanımlanmaktadır. Kadın gibi davranmamak veya kadınsı olarak nitelendirilen yaşam pratiklerinden uzak durmak söz konusu inşanın temel dayanaklarındandır.[2] Geleneksel toplum yapılarında kadın ve erkeğe atfedilen rol ve sorumluluklar, biyolojik cinsiyet farklılıkları kıstas alınarak belirlenmektedir. Bahsi geçen toplumsal düzen içinde bireylerin kendileri için çizilmiş olan normatif sınırlar doğrultusunda hareket etmeleri talep edilmektedir.[3]

Connell'ın kavramsallaştırmasıyla erkeklikler, belirli güç ilişkileri ile konumlanan ve hiyerarşik olarak örgütlenen top-

---

1 Joan Acker, "Hierarchies, Jobs, Bodies: A Theory of Gendered Organizations." *Gender & Society* 4/2 (1990), 146-149.

2 Dolunay Şenol- Sümeyye Kılıç, "Pandemi, Özel Alan ve İşsizlik Sarmalında Erkeklik Olgusu." *Social Sciences Studies Journal* 7/80 (2021), 1117-1132.

3 Yıldız, Gıyasettin, "Geleneksel Bağlamda Erkeklerin Dönüşen Kadınlık Algısı-Şanlurfa İli Örneği." *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2019), 1-29.

lumsal düzenlemelerden oluşmaktadır. Bu sebeple tekil bir erkeklikten ziyade çoğul ve eşitsiz erkeklik görünümlerine değinilmesi gerekmektedir.[4] Fakat bu çoğulluk içinde hegemonik erkeklik, ekonomik sağlayıcı olma, rasyonellik, otorite ve kontrol gibi niteliklerle özdeşleşerek diğer erkeklik görünümleri üzerinde normatif bir üstünlük kurmaktadır.[5] Çalışma hayatı ise tam da bu hegemonik modelin görünür ve ölçülebilir hâle geldiği temel alanlardan biri olarak rol üstlenmektedir. İlgili bağlamda çalışmak, erkekler adına sadece bir gelir sağlama pratiği değildir. Bunun yanında toplumsal cinsiyet kimliğinin performatif bir ispatı hâline gelmektedir.

Erkeklik literatüründe tartışılan erkek rolü ve erkeklik kimliği gibi kavramlar, toplumsal beklentiler tarafından şekillendirilen normatif çerçevelere işaret etmektedir. Bahsi geçen çerçeve, erkeklere belirli davranış kalıpları ve sorumluluklar yükleyerek onların hareket alanını sınırlamaktadır. Erkeklerden beklenen bu roller, bireysel kimlik inşa süreçlerinde belirleyici bir işlev görmekte ve toplumsal meşruiyetin sağlanmasında önemli bir ölçüt hâline gelmektedir.[6] Kimmel'in belirtmiş olduğu üzere modern toplumlarda erkeklik "ekmek kazanan" rolü üzerinden tanımlanmaktadır. Ücretli emek erkekliğin olgunluk, saygınlık ve sorumluluk göstergeleri olarak kurgulanmaktadır.[7] Bu bağlamda düzenli bir işe sahip olmak, ailesinin geçimini sağlamak ve ekonomik sorumluluk üstlenmek, erkekliğin ahlaki ve toplumsal meşruiyetinin temel şartı olarak görülmektedir. Dolayısıyla da erkekliğin sürekli kanıtlanması gereken bir statüye dönüşmesi, çalışma kapasitesinin de erkeklik adına başlıca

---

4 Raewyn W. Connell, *Masculinities* (Berkeley: University of California Press, 2005), 67-66.

5 Raewyn W. Connell-James W. Messerschmidt, "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept." *Gender & Society* 19/6 (2005), 832-835.

6 Merve Çetin-Kılıç, "Babalar ve Oğullarının Değerlendirmeleriyle Toplumsal Cinsiyet Rolleri Üzerine Bir Araştırma." *Social Sciences Studies Journal* 10/10 (2024), 1740-1753.

7 Michel Kimmel, *Manhood in America: A Cultural History* (New York: Oxford University Press, 2012), 142-160.

ölçüt olarak görülmesi söz konusudur. Erkeğin aktif bir yaşam sürmesi noktasında ilgili ölçütlerin görünür hale getirilmesi önemlidir.[8]

Sanayileşme ve kapitalist üretim ilişkileriyle beraber kamusal alanın ücretli emek üzerinden düzenlenmesi ve örgütlenmesi, erkekliği kamusal üretimle, kadınlığı ise ev içi bakım ve yeniden üretimle ortak bir paydada buluşturan cinsiyetçi iş bölümünü kurumsallaştırmıştır. Bahsi geçen tarihsel süreç içinde "erkek ekmek kazanan" modeli modern ailenin normatif formu olarak yerleşmiş ve erkeklik adına temel toplumsal beklenti olmuştur. Böylelikle çalışma, erkekler açısından ahlaki bir yükümlülük olarak da anlamlandırılmıştır. Çalışmamak veya geçimi sağlamamak ise toplumsal dışlanma ve damgalanma riskini beraberinde getirmektedir. Nitelik erkeklik çalışmaları literatürü, işsizlik deneyiminin erkeklerde yoğun bir utanç, değersizlik ve kimlik kaybı duygularına yol açtığını göstermektedir.[9]

Türkiye özelinde bakıldığında erkeklik ile çalışma yaşamı arasındaki bağ, ataerkil aile yapısı ve kültürel kabuller sebebiyle daha da güç kazanmaktadır. Kandiyoti'nin "ataerkil pazarlık" kavramsallaştırması, erkeklerin hane içi otoritesinin ve karar alma gücünün büyük oranda ekonomik sağlayıcı olma rolüyle meşrulaştırıldığını göstermektedir.[10] İlgili çerçevede erkek, aile reisi olma konumunu gelir getirici rol aracılığıyla sağlamaktadır. Ekonomik katkı, hane içi iktidarın başlıca dayanağı noktasına gelmekte ve çalışma hayatı da aile içi güç düzenine içkin olarak değerlendirilebilmektedir.

Türkiye'de erkeklik alanında gerçekleştirilen ampirik araştırmalar da benzer şekilde "eve ekmek getirme" sorumluluğunun erkek kimliğinin odak noktasında olduğunu göstermek-

---

8 Sıtkı Yıldız- Aynur Tekke, "Türk Toplumundaki Erkeklik Yüklerinin Lisansüstü Tezler Üzerinden Analizi." *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 6 (2020), 131-153.

9 Niall Hanlon, *Masculinities, Care and Equality: Identity and Nurture in Men's Lives* (London: Palgrave Macmillan, 2012), 58-62.

10 Deniz Kandiyoti, "Bargaining with Patriarchy." *Gender & Society* 2/3 (1988), 285-290.

tedir. Sancar, erkekliğin Türkiye'de sorumluluk, geçindirme ve koruyuculuk rolleri etrafında kurulduğunu, işsizlik ve güvencesizliğin ise erkeklik krizleri adına tetikleyici olduğunu vurgulamaktadır.[11] Bu sebeple işsizlik ekonomik bir kayıp olmanın yanında onur ve saygınlık kaygı olarak da tecrübe edilmektedir. Duygu sosyolojisi açısından bakıldığında ekonomik başarısızlık erkeklerde utanç, kaygı ve yetersizlik gibi yoğun duygusal durumlar üretmektedir. Sonucunda da erkeklik, güç ve otoriteye ek olarak kırılganlık ve baskı deneyimleriyle de şekillenmektedir.[12] Diğer yandan neoliberal çalışma rejimlerinin yaygınlaşması, esnek ve güvencesiz istihdam biçimlerinin artış göstermesi, erkekliğin geleneksel "geçim sağlayan" modelini de yapısal olarak zorlamaktadır. Sabit ve güvenli işlerin azalması, erkeklerin ekonomik sağlayıcılık rolünü devam ettirebilmesini zorlaştırırken ilgili durum, erkeklik kimliğinde belirsizlik ve kriz tecrübelerini derinleştirmektedir.[13] Dolayısıyla da çalışma hayatı bir taraftan erkeklik adına meşruiyet ve otorite üretirken diğer taraftan ayrıcalık ve normatif baskı içeren çelişkili bir toplumsal konum olduğuna işaret etmektedir. Bu bölüm kapsamında erkekliğin çalışma hayatı üzerinden nasıl kurulduğunun ve meşrulaştırıldığının kavramsal ve sosyolojik bir çerçevede tartışılması hedeflenmektedir. Özellikle kavvamlık, rızık, sorumluluk ve otorite gibi kültürel ve ahlaki olguların erkek emeğini nasıl anlamlandırdığı, ekonomik sağlayıcı olma rolünün erkeklik kimliğinde nasıl normatif bir sorumluluğa dönüştüğü ve ilgili sürecin erkeklerin gündelik deneyimlerinde ne tür duygusal ve toplumsal sonuçlara yol açtığı incelenmiştir. Bu tartışma, erkekliği iktidar ve ayrıcalık kategorisi olarak ele almanın yanında tarihsel, kültürel ve duygusal yüklerle

---

11 Serpil Sancar, *Erkeklik: İmkânsız İktidar-Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler* (İstanbul: Metis Yayınları, 2016), 115-140.

12 Eva Illouz, *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism* (Cambridge: Polity Press, 2007), 41-55.

13 Guy Standing, *The Precariat: The New Dangerous Class* (London: Bloomsbury, 2016), 27-34.

biçimlenen bir toplumsal statü olarak değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

4.1. Kavvamlık ve Rızık: Erkekliğin Geçindirme Yükümlülüğünün Kültürel ve Ahlaki Temelleri

Erkekliğin "geçindiren" kimliği sadece kapitalist üretim ilişkilerinin oluşturduğu iş bölümüyle açıklanamamaktadır. İlgili rol, kültürel ve dinsel anlamlandırma süreçleri vasıtasıyla meşrulaştırılarak derin bir normatif zorunluluk hâline getirilmektedir. Özellikle Türkiye gibi dinî referansların gündelik yaşamın ahlaki düzenini şekillendirmeye devam ettiği toplumlarda, erkekliğin çalışma ve geçim sağlama yükümlülüğü, ekonomik olmanın yanı sıra dinî ve ahlaki bir sorumluluk olarak kurgulanmaktadır. İlgili bağlamda kavvamlık ve rızık olguları, erkek emeğini doğal, zorunlu ve meşru gösteren başlıca kültürel çerçeveleri oluşturmaktadır.

4.2. Kavvamlık Anlayışı ve Aile Reisliği

Kavvamlık kavramı, İslam hukukunda ve ahlak düşüncesinde erkeklerin aile içinde "koruyucu, gözetici ve sorumlu" statüsünü ifade eden bir kapsamdır. Tarihsel olarak erkeklerin aile reisliği ve ekonomik sorumluluğu üzerinden yorumlanmış ve erkeklerin geçim sağlama yükümlülüğü, hane içi otoritenin meşruiyet zemini olarak ele alınmıştır.[14] Bahsi geçen yorum, erkekliği biyolojik bir farklılık üzerinden üretmeye ek olarak ekonomik sağlayıcılık ve koruyuculuk kapasitesi üzerinden tanımlayan normatif bir cinsiyet düzeni kurgulamaktadır.

Din sosyolojisi literatürü, dinî normların toplumsal cinsiyet rollerini doğal ve değişmez göstererek toplumsal düzeni pekiştirdiğini vurgulamaktadır. Berger'e göre din, toplumsal kurumları kutsal bir çerçeve içine yerleştirerek onları sorgulanamaz kılmakta ve böylece de tarihsel olarak kurgulanan düzenleri

[14] Süleyman Ateş, *Kur'an Ansiklopedisi* (İstanbul: Yeni Ufuklar, 1997), 343-345.

doğallaştırmaktadır.[15] Kavvamlık anlayışı da buraya paralel olacak şekilde erkeklerin ekonomik sorumluluğunu tarihsel ve kültürel bir pratik olmaktan çıkararak ilahi bir buyruk düzeyine taşımakta, erkekliğin geçim sağlama rolünü tartışılmaz bir zorunluluğa dönüştürmektedir. Bahsi geçen kapsamda erkek, çalışan birey olmasına ek olarak ailenin maddi güvenliğini sağlamakla sorumlu olan "reis" olarak konumlanmaktadır. Kandiyoti'nin ataerkil pazarlık kavramsallaştırması, erkeklerin hane içi otoritesinin tam da bu ekonomik sağlayıcılık rolü üzerinden meşrulaştırıldığını göstermektedir. Dolayısıyla da kavvamlık bu noktada dinî bir kavram olmasının yanında ekonomik güç ile hane içi iktidar arasında bağ oluşturan toplumsal bir mekanizma olarak işlev görmektedir. Erkeklik bu odakta gelir elde etme kapasitesiyle doğrudan ilişkilendirilmektedir. Evi geçindiremeyen erkek, ekonomik ve ahlaki açıdan başarısızlıkla damgalanmaktadır.[16]

4.3. Rızık Söylemi ve Çalışmanın Meşrulaştırılması

Erkekliğin geçim sağlayan olma rolünü meşru hâle getiren bir diğer önemli kavram rızık söylemidir. Rızık, İslam düşüncesinde Tanrı tarafından takdir edilen geçim imkânını ifade etmekle beraber gündelik yaşamda çalışmayı hem kader hem de sorumlulukla ilişkilendiren güçlü bir anlam dünyası üretmektedir. İlgili söylem, emek ile ilahi takdir arasında kurmuş olduğu bağ sayesinde çalışmayı ahlaki bir faaliyet olarak da nitelendirmeye imkân sağlamaktadır. Weber'in Protestan ahlakı tartışmasında gösterdiği üzere dinî inançlar, ekonomik faaliyetlere ahlaki anlam atfederek çalışma disiplinini güçlendirebilmektedir.[17] Benzer şekilde İslam toplumlarında da çalışma çoğunlukla "helal kazanç", "alın teri" ve "rızkını kazanma" söylemleriy-

---

15 Peter Ludwig Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Anchor Books, 1967), 32-36.

16 Kandiyoti, *Bargaining with Patriarchy*, 285-289.

17 Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. çev. Zeynep Gürata (İstanbul: Hil Yayın, 2008), 45-52.

le kutsallaştırılmaktadır. Tembellik ise ahlaki bir kusur olarak değerlendirilmektedir. Bahsi geçen ahlaki çerçeve özellikle erkekler açısından çalışmayı bir tercih olmanın ötesinde dinî ve toplumsal bir mecburiyet hâline dönüştürmektedir.

Türkiye'de gerçekleştirilen etnografik ve sosyolojik çalışmalar, erkeklerin çalışmayı "namuslu" ve "onurlu" olmanın koşulu olarak deneyimlediklerini göstermektedir. Bu noktada rızık söylemi, erkek emeğini kutsallaştırırken aynı zamanda erkekleri sürekli bir sorumluluk ve performans baskısı altında tutmaktadır. Çalışmamak veya yeterince kazanç sağlayamamak, sadece maddi bir eksiklik değildir. Ahlaki bir kusur olarak da algılanabilmektedir. Sonuç olarak da erkeklik, rızkı temin etme kapasitesi üzerinde değerlendirilen kırılgan bir statüye dönüşmektedir.[18]

4.4. Emek, Din ve Ahlakın Erkeklik Kurgusundaki Yeri

Kavvamlık ve rızık söylemleri ortak paydada değerlendirildiğinde erkekliğin ahlaki yükümlülükler bütünü olarak kurgulandığı görülmektedir. Çalışma, bu bağlamda erkekler adına bir kimlik pratiği görünümüne kavuşmaktadır. Connell'ın hegemonik erkeklik yaklaşımı, erkekliğin otorite ve güçle ilişkili pratikler üzerinden kurulduğunu vurgularken bu pratiklerin çoğunlukla emek ve gelir aracılığıyla somutlaştığını belirtmektedir.[19] Dolayısıyla da ekonomik sağlayıcılık, erkekliğin sembolik sermaye sağlayıcısı olan temel kaynaklarındandır. Bu noktada emek üretken bir faaliyet alanı olmasına ek olarak erkekliğin toplumsal olarak tanınmasını sağlayan bir "ahlaki performans" işlevi görmektedir.

Bourdieu'nun sembolik sermaye kavramsallaştırması dikkate alındığında ücretli çalışma ve haneyi geçindirme kapasitesi, erkeklere saygınlık, otorite ve meşruiyet kazandıran bir top-

---

[18] Sancar, *Erkeklik: İmkânsız İktidar-Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*, 132-138.

[19] Connell, *Masculinities*, 79-83.

lumsal değer üretmektedir.[20] Böylece de ekonomik güç, kültürel ve simgesel bir üstünlüğe dönüşmekte, erkekliğin hane içindeki karar verme yetisini de pekiştirmektedir. Özellikle ataerkil aile yapılarında "eve ekmek getirme" pratiği ahlaki bir liderlik iddiası şeklinde okunmaktadır.

Fakat bahsi geçen ahlaki ve dinî çerçeve, erkeklere iktidar sağlamanın yanında yoğun bir normatif baskı üretmektedir. Hanlon'un belirttiği gibi erkekliğin bakım sağlama ve geçimi üstlenme sorumlulukları çoğu zaman erkekler üzerinde sessiz ancak güçlü bir yük oluşturmakta ve bu durum da duygusal kırılganlıklara sebep olabilmektedir.[21] İşsizlik, borcu olma veya ekonomik başarısızlık, bu sebeple erkekler adına maddi ve varoluşsal nitelikli bir kriz anlamı taşımaktadır. Duygu sosyolojisi perspektifi, söz konusu deneyimlerin utanç, kaygı ve değersizlik duygularıyla iç içe geçtiğini kanıtlamaktadır.[22] Nitekim Kimmel, modern toplumlarda erkekliğin "kanıtlanması gereken kırılgan bir statü" olduğunu ve özellikle de işsizlik veya gelir kaybının erkeklerde toplumsal değersizlik hissini tetiklediğini ifade etmektedir. Bu durum, ekonomik başarının erkekler adına bir tür süreklilik gösteren sınav hâline gelmesine neden olmaktadır. Çalışma hayatındaki rekabet, performans baskısı ve güvencesizlik, erkeklerin aile içinde de kamusal alanda da kendilerini sürekli yeterli gösterme mecburiyetinde hissetmelerine yol açmaktadır. Bu da rızık temelli erkeklik vurgusunun gündelik yaşam içinde sürekli olarak yeniden üretilen bir disiplin mekanizmasına dönüşmesi anlamına gelmektedir.[23]

Dinî referanslar da bahsi geçen disiplin sürecini güçlendiren önemli bir meşruiyet kaynağıdır. İslam ahlak düşüncesinde çalışmanın ibadetle ilişkilendirilmesi ve nafaka sorumluluğunun

---

20 Pierre Bourdieu, Eril Tahakküm. çev. Bediz Yılmaz (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2015), 48-52.

21 Hanlon, *Masculinities, Care and Equality: Identity and Nurture in Men's Lives*, 60-64.

22 Illouz, *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*, 41-55.

23 Kimmel, *Manhood in America: A Cultural History*, 184-190.

erkek üzerinden ele alınması, ekonomik faaliyeti manevi bir görevle iç içe geçirmektedir. Böylelikle erkek emeği dünyevi bir zorunluluk olmakla beraber uhrevî bir sorumluluk olarak da anlam kazanmaktadır. Söz konusu durum, erkeklik kimliğinin ekonomik başarısızlık karşısında daha derin bir suçluluk ve yetersizlik duygusuyla kurgulanmasına sebep olmaktadır.[24] Dolayısıyla kavvamlık ve rızık olguları, erkekliğin çalışma ile kurmuş olduğu ilişkinin kültürel ve ahlaki zeminini oluşturarak erkek emeğini meşrulaştırmakta ve zorunlu kılmaktadır. İlgili kapsam, erkeklere hane içinde otorite ve statü sağlarken, onları sürekli bir geçim sağlama baskısı altında tutmaktadır. Bu da erkekliğin sadece iktidar ve ayrıcalıkla değil de yük, sorumluluk ve kırılganlıkla da örülü çelişkili bir toplumsal konum olarak şekillenmesine yol açmaktadır.

4.5. Sorumluluk: Geçindirme Baskısı, Duygusal Yük ve Erkeklik Deneyimi

Erkekliğin çalışma hayatı üzerinden inşa edilmesi ekonomik üretimle sınırlandırılamamaktadır. Erkeklere toplum tarafından yüklenen sorumluluk normları, bu üretimin toplumsal ve duygusal maliyetlerini şekillendirmektedir. Modern toplumlarda ekonomik başarı, erkekler adına sosyal statü kazanmanın aracı olmaya ek olarak ahlaki bir beklenti ve kişisel özdeğer göstergesidir. Bu da erkekleri devamlılık gösteren bir performans beklentisi ile karşı karşıya getirmektedir. Geçim sağlamak, başarılı olduğunu kanıtlamak ve hane içindeki otoriteyi sürdürmek bu beklentiler arasındadır. Sorumluluk normları erkeklik pratiğinin ayrılmaz bir parçası hâline gelirken sürdürülebilir olması da erkeklerin uzun vadeli duygusal ve psikolojik sağlığı üzerinde belirgin etkiler bırakmaktadır.[25]

---

[24] Nilüfer Göle, Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme (İstanbul: Metis Yayınları, 2019), 91-96.

[25] Connell, *Masculinities*, 79-85.

4.6. Sorumluluk Normları ve Performans Beklentisi

Toplumsal cinsiyet düzeni içinde erkeklerden beklenen geçim sağlama rolü toplumsal normlarla kodlanmış bir performans kriteridir. İlgili normatif beklenti erkeklerin bir ücret tutturmasının yanında belirli bir sürekli üretkenlik düzeyini de sürdürmesini talep etmektedir. Sorumluluk beklentisi, neoliberal çalışma rejimlerinin artan belirsizliği ve performans odaklılığı ile daha da pekiştirilmektedir. Neoliberal ekonomilerde iş güvencesinin güçsüzleşmesi, esnek çalışma biçimlerinin yaygın hale gelmesi ve bireysel başarının ekonomik refahla eşitlenmesi, erkekleri sürekli olarak yüksek performans sergilemeye iten bir baskı mekanizması oluşturmaktadır. Söz konusu baskı, erkeklerin "aile reisi olma" görevini yerine getirirken sürekli bir performans değerlendirmesi altında yaşadıkları anlamına gelmektedir. Zira neoliberal normlar, bireysel üretkenliği iş piyasasının yanında aile içinde de bir statü göstergesi olarak konumlandırmaktadır.[26] Dolayısıyla erkekler bir yandan piyasa diğer yandan da aile içi hiyerarşik düzende devam eden performanslarını kanıtlamak zorunda kalmaktadır. Bu, erkekliğin düzenli bir şekilde "doğrulanması gereken" bir kimlik hâline dönüşmesine sebep olmaktadır.

4.7. İşsizlik, Başarı ve Erkeklik Krizi

Sorumluluk normları ile ilişkilendirilen en güçlü kırılma noktalarından biri işsizliktir. Erkeklik, tarihsel süreçte ekonomik sağlayıcı olmakla ilişkilendirildiğinden işsiz kalmak ya da ekonomik olarak yeterince katkı sağlayamamak, erkekler adına gelir kaybı, kimlik kaybı ve toplumsal rolün iflası anlamına gelmektedir. Söz konusu durum, erkeklik literatüründe sıklıkla erkeklik krizi ya da performans çaresizliği olarak ifade edilmektedir.[27]

Türkiye özelinde erkeklerin işsizlik deneyimlerini konu edinen araştırmalar, erkeklerin işsizlik karşısında ekonomik,

---

[26] Lauren Berlant, *Cruel Optimism* (Durham: Duke University Press, 2011), 27-31.

[27] Nigel Edley, *Men and Masculinity: The Basics* (London: Routledge, 2017).

toplumsal değer ve özdeğer açısından ciddi kayıplar yaşadıklarını göstermektedir. Sancar'a göre Türkiye'de erkekler açısından eve ekmek getiren olma sorumluluğu, işsizlik durumunda erkeklerin kendilerini toplumsal olarak dışlanmış, yetersiz ve başarısız hissetmelerine yol açmaktadır. Bu deneyim, kimliksel bir sarsıntı yaşanılan kırılma anı olarak tanımlanabilmektedir.[28] Sosyolojik çalışmalar, işsizlikle beraber erkeklerin yaşamış olduğu bu kimlik çatışmasının bireysel bir psikolojik durum olmakla beraber toplumsal normların beslediği bir baskı ürünü olduğuna işaret etmektedir. Bahsi geçen baskı, aile ve toplum beklentileriyle kesiştiğinde erkeklerin işsizlik deneyimi bireysel bir trajedi ve kültürel kodlanmış bir utanç alanı olarak rol üstlenmektedir.

4.8. Kaygı, Utanç, Sessizlik: Duygusal Maliyetler

Sorumluluk ve performans beklentileri, erkeklerin duygusal deneyimlerini derinden etkilemektedir. Duygu sosyolojisi perspektifinden bakıldığında erkeklerin genel olarak duygularını bastırma ve sessizleştirme eğilimi gösterdikleri, toplumsal normların da "duygusal açıklığı" zayıflık olarak kodladıkları görülmektedir. Bu durum da erkeklerin işsizlik, performans yetersizliği ya da ekonomik baskı ile ilişkili duygusal deneyimlerini içe dönük bir krize çevirmektedir. Utanç, bahsi geçen bu duygusal maliyetlerin en belirgin örneklerindendir. Utanç, bireyin kendi değer sistemi ve toplumsal normlarla uyuşmayan bir başarısızlık deneyimini yaşadığı durumlarda açığa çıkmakta ve erkekler arasında da ekonomik başarısızlıkla sıkı bir ilişki içinde görülmektedir. İşsiz kalma ya da ekonomik katkı sağlayamama, erkeklerde utanç hissinin derinleşmesine sebep olarak toplumsal izolasyon ve özdeğer kaybı gibi psikolojik sonuçlara sebep olabilmektedir.[29]

---

[28] Sancar, *Erkeklik: İmkânsız İktidar-Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*, 119-125.

[29] Thomas Scheff, "*Shame and Community: Social Components in Depression*." *Psychiatry* 64/3 (2001), 212-224.

Kaygı, bu süreç içinde açığa çıkan bir diğer duygusal maliyettir. Neoliberal çalışma rejimlerinde belirsizlik, güvencesizlik ve rekabet, erkekleri sürekli bir performans kaygısıyla baş etmek zorunda bırakmaktadır. Söz konusu kaygı, erkeklerin aile içindeki rollerini devam ettirme, otorite konumunu koruma ve toplumsal normlara uyum sağlama gibi bir dizi sürekli değerlendirme ve kontrol mekanizmalarıyla ilişkilidir.[30]

Sessizlik ise duygusal maliyetlerin toplumsal açıdan nasıl benimsendiğini gösteren önemli bir olgudur. Erkekler, toplumsal normlar ölçütünce duygusal acı, utanç ya da başarısızlık gibi hisleri konuşmaktan kaçınmaktadır. Bu kaçınma, duygusal problemlerin bireysel bir trajedi olarak deneyimlenmesine yol açmakta ve genellikle de profesyonel destek arayışını da engellemektedir.[31] Buradan hareketle erkeklerin duygusal deneyimleri ile normatif baskı arasındaki karşılıklı ilişki açığa çıkmaktadır. Normatif baskının şekillendirdiği duygusal deneyimler, baskının sürdürülme aracı olma işlevi görmektedir.

4.9. Normatif Beklentiler ve Duygusal Kırılganlık Arasındaki Çatışma

Sorumluluk normları ile duygusal maliyetler arasında var olan çatışma, erkekliğin bir taraftan performans, otorite ve ekonomik garanti gibi olgularla ilişkilendirildiğini diğer taraftan da duygusal kırılganlık ve psikolojik yüklerle kuşatıldığını kanıtlamaktadır. Söz konusu husus, erkekliği ayrıcalık ve kırılganlık dikotomisi içinde anlamlandırmayı gerekli hâle getirmektedir. Erkekler, toplumsal cinsiyet normlarının sağlamış olduğu avantajları tecrübe ederken aynı normların baskı, kaygı ve utanma gibi duygusal maliyetlere de maruz bırakıldığını görmektedir. Ek olarak erkekliğe atanan kültürel kodlar, bahse konu çatışmayı daha da derinleştiren bir normatif sistem kurgulamaktadır.

---

[30] Rosalind Gill–Shani Orgad, "The Confidence Cult(ure)." *Australian Feminist Studies* 30/86 (2015), 337-340.

[31] Michael E. Addis- James R. Mahalik, "Men, Masculinity and the Contexts of Help Seeking." *American Psychology* 58/1 (2003), 5-14.

Toplumsal normlar genel olarak erkeklerden güçlü, dayanıklı ve duygusal yönden de sabit olmasını beklemektedir. İlgili beklenti, erkeklerin duygusal sorunlarını gizleme ya da bastırma eğilimini de tetiklemektedir. Sorumluluk baskısı ve duygusal kırılganlık, erkeklerin gündelik yaşam içinde devam eden bir iç gerilim hâlinde ortaya çıkmaktadır.[32]

4.10. Ekonomik Güç, Hane İçi İktidar ve Çalışma Hayatında Erkeklik Hiyerarşileri

Erkekliğin çalışma hayatı üzerinden inşa edilmesi ekonomik gücün sağlamış olduğu otorite ve iktidar konumları ile de şekillenmektedir. Ekonomik kaynaklara erişim ve gelir üretme kapasitesi erkeklere kamusal alan ve özel alanda belirli bir meşruiyet alanı sunmaktadır. Bu noktada erkeklik ekonomik sermaye ile beslenen bir iktidar pratiği olarak da ele alınmalıdır. Connell'ın hegemonik erkeklik kuramı, erkekliğin diğer erkeklik ve kadınlık kimlikleri üzerinden kurulan üstünlüğün maddi ve kurumsal temellere dayandığını vurgulamaktadır.[33] Ekonomik güç de bu temelin en belirgin unsurlarındandır. Bu bölümde gelir ve iktidar ilişkisi, aile içi karar alma süreçlerinde ataerkil otoritenin yeniden üretimi ve iş yerinde erkeklik hiyerarşilerinin sınıfsal boyutları bir arada ele alınmıştır.

4.11. Gelir-İktidar İlişkisiyle Ekonomik Sermayenin Otoriteye Dönüşümü

Ekonomik güç ve otorite arasındaki ilişki, sosyolojik çalışmalarda uzun süredir tartışılan temel konulardandır. Weberyen anlamda otorite, meşru görülen bir iktidar biçimidir ve bu meşruiyet çoğunlukla ekonomik kaynakların kontrolüyle yakından ilişkilidir. Modern kapitalist toplumlarda gelir üretme kapasitesi maddi refahın yanında karar verme yetkisi ve

---

[32] Michael E. Addis- E. Hoffman, "Men's Depression and Help Seeking Through the Lenses of Gender". *The Psychology of Men and Masculinities*, ed. Ronald F. Levant-Y. Joel Wong (American Psychological Association, 2017), 171–196.

[33] Connell, *Masculinities*, 77-81.

toplumsal saygınlık da üretmektedir.[34] Bourdieu'nun sermaye kuramı, ekonomik sermayenin kültürel ve sembolik sermayeye dönüşebilme kapasitesine dikkat çekmektedir.[35] Erkeklik odağında bu dönüşüm, ahlaki ve toplumsal bir lider olarak konumlanmasını sağlamaktadır. Gelir sağlayan erkek hane içinde söz söyleme hakkını doğal bir ayrıcalık gibi deneyimleyebilmekte, ekonomik katkı da karar alma süreçlerinde böylece meşruiyet üretebilmektedir.

Türkiye bağlamında gerçekleştirilen çalışmalar, hane gelirinin önemli bir kısmını sağlayan erkeklerin aile içi karar alma mekanizmalarında daha belirleyici olduğuna işaret etmektedir. Bu da ekonomik katkı ile otorite arasında doğrudan bir ilişki olduğunu göstermektedir. Gelirin azalması ya da kadının ekonomik katkısının artış göstermesi ise bazen erkeklik algısında bir tehdit duygusu açığa çıkarabilmektedir. Söz konusu noktada ekonomik güç, erkeklerin toplumsal tanınırlıkla beraber hiyerarşik bir düzen içinde konumlanmasını sağlamaktadır. Connell'ın belirtmiş olduğu gibi hegemonik erkeklik diğer erkeklik biçimleri üzerinde de üstünlük kurmaktadır. Yüksek gelirli, beyaz yakalı ve yönetsel pozisyonda olan erkekler, işçi sınıfı erkeklerine kıyasla daha güçlü bir hegemonik konum elde etmektedir. Buradan hareketle gelir olgusunun erkeklikler arasında da bir hiyerarşi ortaya çıkardığı söylenebilmektedir.[36]

4.12. Aile İçinde Karar Alma ve Ataerkil Otoritenin Yeniden Üretimi

Hane içi iktidar ilişkileri, ekonomik güçle doğrudan bağlantılıdır. Feminist sosyoloji literatürü, aileyi nötr bir sevgi alanı olarak değil de güç ve müzakere alanı olarak değerlendirmektedir. Bu noktada erkeklerin ekonomik kaynaklara daha fazla erişim

---

[34] Max Weber, *Economy and Society*: *A New Translation* (Harvard: Harvard University Press, 2019), 212-215.

[35] Pierre Bourdieu, "The Forms of Capital." *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. (New York: Greenwood, 1986), 241-244.

[36] Connell, *Masculinities*, 79.

sağlaması, aile içindeki karar alma süreçlerinde belirleyici rol üstlenmelerine ortam hazırlamaktadır.[37] Ataerkil aile yapısında erkek, tarihsel olarak "reis" konumuna yerleştirilmiştir. Bu konum, ekonomik kontrolün de sağlandığı pratik bir üstünlüktür. Kandiyoti'nin ataerkil pazarlık kavramı, kadınların bu yapı içinde belirli stratejiler geliştirdiğini fakat erkeklerin ekonomik üstünlüğünün yapısal bir avantaj sağladığına vurgu yapmaktadır. Ekonomik güç, erkeklere hane içinde nihai karar mercii olma kapasitesi kazandırabilmektedir.[38]

Türkiye'de aile yapısını konu edinen çalışmalar, erkeklerin gelir sağlayan olma rolü üzerinden aile içinde otorite kurma iddiasında bulunduğunu göstermektedir. Gelir üretme kapasitesi, erkekliğin "haklı otorite" zeminini oluşturmaktadır. Söz konusu durum, erkekliğin ekonomik performans ile meşru hâle getirilen bir liderlik biçimi olarak kurulduğunu göstermektedir. Fakat kadınların iş gücüne katılımının artması ve çift gelirli hane modellerinin yaygın hâle gelmesi, ilgili otorite biçimlerini dönüştürmektedir. Esping-Andersen, refah devletleri ve kadın istihdamı konusundaki artışın aile içi güç dengelerini yeniden biçimlendirdiğini belirtmektedir.[39] Türkiye bağlamında da kadınların eğitim düzeyinin yükselmesi ve iş gücüne katılım oranlarındaki artış, hane içi karar alma süreçlerinde daha müzakereci modellerin oluşmasını sağlamaktadır.[40] Bununla beraber ekonomik kriz ve işsizlik dönemlerinde hane içi güç dengelerinin yeniden gerilim üretebildiği görülmektedir. Ekonomik belirsizlik, erkeklerin geçim sağlayan olma rolünü yerine getirebilme yetisini zayıflattığında erkeklik statüsünün tehdit olarak algılanmasına sebep olabilmektedir.[41] Ataerkil pazarlık da ekonomik koşulla-

---

37 Christine Delphy, *Close to Home: A Materialist Analysis of Women's Oppression* (London: Hutchinson, 1984), 74-79.

38 Kandiyoti, *Bargaining with Patriarchy*, 280-283.

39 Gøsta Esping-Andersen, *The Incomplete Revolution* (Cambridge: Polity Press, 2009), 64-69.

40 İpek İlkkaracan, "Why So Few Women in the Labor Market in Turkey?" *Feminist Economics* 18/1 (2012), 7-10.

41 Sancar, *Erkeklik: İmkansız İktidar-Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*, 142-148.

rın değişim göstermesiyle beraber hane içi güç ilişkilerinin yeniden tartışıldığı ve ilgili süreçte erkeklerin otorite konumunun sabit kalmadığını göstermektedir.[42] Dolayısıyla kriz dönemlerinde erkeklerin otorite kaybı algısının güç kazanması, ekonomik yapının toplumsal cinsiyet düzeniyle ortak paydada buluştuğu yapısal bir dönüşümün yansımasıdır. İlgili kapsamda hane içi iktidar, sabit ve değişmez bir yapıda değildir.

4.13. İş Yerinde Erkeklik Rekabeti ve Sınıfsal Farklar

Erkekliğin otorite boyutu aile içinde görünür olduğu kadar iş yerinde de görünür hâldedir. Çalışma hayatı, erkeklerin karşılaştığı, yarıştığı ve hiyerarşik olarak sıralandığı bir alandır. Connell'ın hegemonik erkeklik kuramı, iş yerinin erkeklik performansı için en yoğun şekilde sahnelendiği kurumsal alanlardan biri olduğunu vurgulamaktadır.[43] İş yerinde erkeklik rekabeti, çoğunlukla performans, liderlik, dayanıklılık ve rasyonellik üzerinden kurulmaktadır. Collinson ve Hearn, örgütlerde yöneticilik kültürünün maskülen normlarla örüldüğünü ve bu normların erkekler arasında açığa çıkan rekabeti tetiklediğini ifade etmektedir. Üst düzey yöneticilik, risk alma ve otoriter karar verme gibi özellikler "ideal erkeklik" ile özdeşleştirilebilmektedir.[44] Fakat tüm erkekler söz konusu hegemonik konuma eşit derecede erişim statüsüne sahip değildir. Sınıf, eğitim ve etnik köken gibi faktörler erkeklik hiyerarşilerini belirlemektedir. Messerschmidt, suç, sınıf ve erkeklik arasında var olan ilişkiyi ele alırken alt sınıf erkeklerin hegemonik erkeklik standartlarına erişim sağlayamadığında kimi zaman yıkıcı olan alternatif erkeklik performanslarına eğilim gösterdiğini belirtmektedir. Bu da erkeklik hiyerarşisinin erkekler arasında da eşitsizlik ürettiğini göstermektedir.[45]

---

42 Kandiyoti, "Bargaining with Patriarchy.", 285-288.

43 Connell, *Masculinities*, 83-86.

44 David Collinson- Jeff Hearn, "Naming Men as Men: Implications for Work, Organization and Management." *Gender, Work & Organization* 1/1 (1994), 5-9.

45 James Messerschmidt, *Masculinities and Crime* (Lanham: Rowman & Littlefield, 1993), 120-125.

Türkiye'de iş gücü piyasası araştırmaları da benzer bir tablo ortaya koymaktadır. Düşük ücretli, güvencesi olmayan ve ağır işlerde çalışan erkekler, ekonomik ve sembolik sermaye açısından daha kırılgan bir konumda yer almaktadır. Bu kırılganlık, erkeklik otoritesinin sınıfsal olarak farklılaşmasın neden olmaktadır. Beyaz yakalı, yüksek gelirli erkeklerin kurumsal otoritesi ile güvencesiz çalışan erkeklerin sınırlı karar alanı arasında belirgin farklılıklar yer almaktadır. Neoliberal dönüşüm sürecinde artan güvencesizlik, erkeklik hiyerarşilerini daha da keskinleştirmiştir. Bu noktada anlamlı hale gelen prekarya kavramı, istikrarsız çalışma koşullarının bireylerin kimlik ve otorite deneyimlerini zayıflattığını vurgulamaktadır. İlgili bağlamda iş yerinde açığa çıkan erkeklik performansı, başarı ve liderliğe ek olarak belirsizlik ve kırılganlık ile de şekillenmektedir.[46]

Sonuç

Bu bölüm kapsamında erkekliğin çalışma hayatı üzerinden nasıl kurulduğu, kavvamlık, rızık, sorumluluk ve otorite olguları etrafında şekillenen kültürel, ekonomik ve ahlaki çerçeveler aracılığıyla ele alınmıştır. Ortaya çıkan tablo, erkekliğin biyolojik bir kategori veya bireysel karakter özelliği olmadığını gösterirken emek süreçleri, aile içi iktidar ilişkileri ve piyasa dinamikleri içinde üretilen tarihsel bir toplumsal konum olduğunu anlaşılır hâle getirmektedir. Çalışma hayatı, bu üretim sürecinin odak noktasında yer almakta ve erkeklik adına meşruiyet kaynağı olmasının yanında kırılganlık unsuru olarak da işlev görmektedir.

Bölüm boyunca tartışıldığı üzere kavvamlık ve rızık söylemleri, erkekliğin geçim sağlama rolünün ekonomik, dinî ve ahlaki bir zorunluluk görünümüne dönüşmesini sağlamaktadır. Dinin toplumsal düzene anlam atfetme ve kutsallaştırma kapasitesi ile ataerkil yapıların gündelik yaşam içinde yeniden üretilme

[46] Guy Standing, *The Precariat: The New Dangerous Class* (London: Bloomsbury, 2016), 10-14.

biçimleri bir arada değerlendirildiğinde erkeklerin ekonomik sağlayıcılık rolünün tarihsel ve kültürel bir inşa olduğu görülmektedir. Fakat söz konusu inşanın zaman içinde doğal ve değişmez bir düzen gibi algılandığı da söylenebilmektedir. Böylece geçim sağlama pratiği, erkekliğin ahlaki meşruiyetinin temel kriterlerinden biri hâline gelmektedir.

Rızık söylemi ise çalışmayı ilahi takdir ile ilişkilendirerek emek sürecini dünyevi bir üretim pratiği olmaktan çıkararak moral bir yükümlülük kapsamına yerleştirmektedir. Çalışma ile ahlak olgusu arasındaki güçlü bağ, ekonomik faaliyetin disiplin üretici bir işlev kazanmasına zemin hazırlamaktadır. Türkiye bağlamında helal kazanç ve alın teri gibi söylemlerin, erkekliğin geçim sağlayan olma rolünü kutsallaştırdığı ve normatif bir performans standardı ürettiği görülmektedir. Bu noktada sorumluluk, erkekliğin odak noktasındaki norm olarak belirgin hâle gelmektedir. Erkeklik, güç, kontrol ve rasyonalite gibi niteliklerle ilişkilendirilmekte ve bu nitelikler büyük oranda ekonomik performans üzerinden anlamlandırılmaktadır. Böylece de erkeklik, toplumsal ayrıcalık üreten bir konum olmasına ek olarak sürekli kanıtlanması gereken bir statüye dönüşmektedir.

Sorumluluk normları erkekleri aile içinde de çalışma hayatında da devam eden bir performans değerlendirmesine tabi kılmaktadır. Otorite ise bu sürecinin yansıyan bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Gelir üretme kapasitesi, meşruiyet sağlayan bir iktidar kaynağına dönüşebilmektedir. Ekonomik güç, karar alma ve yönlendirme imkânını beraberinde getirmektedir. Ekonomik sermaye, sembolik bir değere dönüşerek erkeklere hane içinde söz hakkı ve yönlendirme gücü kazandırmaktadır. Türkiye'de yapılan aile araştırmaları da ekonomik katkı ile hane içi karar alma gücü arasında güçlü bir ilişki bulunduğunu göstermektedir. Bu kapsamda kavvamlık, rızık, sorumluluk ve otorite hattı, erkekliğin ekonomik sağlayıcı rolü üzerinden ahlaki ve siyasal bir konum elde ettiğini ortaya koymaktadır. Ancak bahsi geçen bu hat, güç üreten bir mekanizma olmanın yanın-

da kırılganlık üreten normatif bir baskı alanı olma niteliğine de sahiptir.

Erkekliğin iktidar ve ayrıcalıkla açıklanmasının yetersiz kaldığı görülmektedir. Geçim sağlama sorumluluğu, görünmez ve ağır bir duygusal yük oluşturabilmektedir. İşsizlik, güvencesizlik ve ekonomik başarısızlık, erkekler açısından maddi bir kayıp olmakla beraber kimliksel bir sarsıntı anlamı da taşımaktadır. Ekonomik başarısızlık deneyimleri çoğunlukla utanç, kaygı ve değersizlik duygularıyla ortak paydada yer almaktadır. Erkekliğin sürekli kanıt gerektiren kırılgan bir statü olarak şekil alması, bu baskının sürekliliğine işaret etmektedir. Neoliberal çalışma rejimlerinin üretmiş olduğu belirsizlik ve güvencesizlik koşulları da bahse konu kırılganlığı derinleştirmektedir.

Ekonomik ve toplumsal dönüşümler de erkekliğin yeniden tartışmaya açılmasına ortam hazırlamaktadır. Kadınların eğitim ve istihdam düzeyindeki artış, çift gelirli hane modellerinin yaygınlaşması, otoriteyi tekil bir erkek konumundan çıkararak paylaşılabilir bir ilişkiye dönüştürmektedir. İlgili noktada erkeklik kriz yaşayan bir kimlik olmasının yanında dönüşüm potansiyeli taşıyan toplumsal bir statü olarak analiz edilmektedir. Ekonomik sağlayıcı olma rolünün mutlak belirleyiciliği zayıfladıkça erkeklik, bakım emeği, duygusal katılım ve eşitlikçi sorumluluk paylaşımı gibi alternatif pratiklerle yeniden tanımlanma olanağı kazanmaktadır. Bu da erkekliğin karşılıklılık ve ortaklık temelinde de kurgulanabileceğine işaret etmektedir.

Bu bölümün bütüncül değerlendirmesi, erkekliği iki çerçevede ele alınması gerekliliğini ortaya koymaktadır. İlk çerçeve erkekliğin yapısal ayrıcalıkların taşıyıcısı olmasıdır. İkinci çerçeve ise erkekliğin normatif yüklerin üreticisi konumunda bulunmasıdır. Çalışma hayatı da bu her iki çerçevenin içinde ortaya çıkan çelişkinin en yoğun yaşandığı alandır. Erkekler ekonomik sermaye aracılığıyla otorite üretirken aynı sermayenin sürekliliğini sağlama baskısıyla da yüzleşmektedir. Söz konusu çelişki, eşitlikçi erkeklik tartışmaları konusunda kritik

bir eşik oluşturmaktadır. Erkekliğin iktidar kaybı korkusu üzerinden savunulmasına ek olarak sorumluluğun paylaşılması ve otoritenin tartışmaya açılması yönünde yeniden bir tanımlama mümkün olmaktadır. Kadınların iş gücüne katılımı ve hane içinde karar alma süreçlerinin paylaşılması, erkekliğin meşrulaştırılmasını ekonomik tekelden çıkarmakta ve karşılıklı sorumluluk zeminine yerleştirmektedir.

Çalışma rejimlerinin dönüşümü erkekliği piyasa odaklı performans ölçütlerinden bağımsızlaştırma potansiyeline de sahiptir. Güvencesizliğin erkeklik krizini derinleştirdiği göz önünde bulundurulduğunda sosyal politika ve istihdam düzenlemeleri ekonomik refahın yanında toplumsal cinsiyet açısından da belirleyicidir. Çalışma hayatının geçim sağlama, insani gelişim ve kolektif refah boyutuyla bir arada düşünülmesi, erkekliğin kırılganlık üretmeyen görünümlerinin açığa çıkmasına katkı sunabilmektedir.

Bu çalışmada, erkekliğin çalışma hayatı üzerinden kurulan normatif yapısının meşruiyet ve baskı üreten bir kapsama sahip olduğu gösterilmiştir. Kavvamlık, rızık, sorumluluk ve otorite hattı erkeklere belirli ayrıcalıklar sağlamakta ve onları sürekli bir performans baskısı altında tutmaktadır. Toplumsal ve ekonomik dönüşümler ise bahsi geçen olguların mutlaklığını zayıflatırken erkekliği daha müzakereci, eşitlikçi ve duygusal olarak kapsayıcı biçimlerde yeniden düşünme imkânı sağlamaktadır. Bu sebeple erkeklik iktidarın taşıyıcısı olmasına ek olarak, yükün ve kırılganlığın da taşıyıcısıdır. Çalışma hayatı da bahsi geçen hususun sahnesi ve belirleyici aktörü niteliğindedir.

Kaynakça

Acker, Joan. “Hierarchies, Jobs, Bodies: A Theory of Gendered Organizations.” *Gender & Society* 4/2 (1990), 139–158.

Addis, Michael E.-Hoffman, E. “Men’s Depression and Help Seeking Through the Lenses of Gender”. Ed. R. F. Levant-Y. J. Wong. *The Psychology of Men and Masculinities*. 171–196. American Psychological Association.

Addis, Michael E.-Mahalik, James R. “Men, Masculinity and the Contexts of Help Seeking.” *American Psychology* 58/1 (2003), 5-14.

Ateş, Süleyman. *Kur’an Ansiklopedisi*. İstanbul: Yeni Ufuklar, 1997.

Berger, Peter Ludwig. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books, 1967.

Berlant, Lauren. *Cruel Optimism*. Durham: Duke University Press, 2011.

Bourdieu, Pierre. “The Forms of Capital.” İçinde *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. New York: Greenwood, 1986.

Bourdieu, Pierre. Eril Tahakküm. çev. Bediz Yılmaz. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2015.

Buğra, Ayşe – Keyder, Çağlar. *New Poverty and the Changing Welfare Regime of Turkey*. Ankara: UNDP, 2006.

Collinson, David-Hearn, Jeff. “Naming Men as Men: Implications for Work, Organization and Management.” *Gender, Work & Organization* 1/1 (1994), 2–22.

Connell, R. W. – James W. Messerschmidt. “Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept.” *Gender & Society* 19/6 (2005), 829–859.

Connell, R. W. *Masculinities*. 2. Baskı. Berkeley: University of California Press, 2005.

Çetin-Kılıç, Merve. “Babalar ve Oğullarının Değerlendirmeleriyle Toplumsal Cinsiyet Rolleri Üzerine Bir Araştırma.” *Social Sciences Studies Journal* 10/10 (2024), 1740-1753.

Delphy, Christine. *Close to Home: A Materialist Analysis of Women’s Oppression*. London: Hutchinson, 1984.

Edley, Nigel. “Men and Masculinity: The Basics.” London: Routledge, 2017.

Esping-Andersen, Gøsta. *The Incomplete Revolution*. Cambridge: Polity Press, 2009.

Gill, Rosalind–Orgad, Shani. “The Confidence Cult(ure).” *Australian Feminist Studies* 30/86 (2015), 324-344.

Göle, Nilüfer. Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme. İstanbul: Metis Yayınları, 2019.

Hanlon, Niall. *Masculinities, Care and Equality: Identity and Nurture in Men’s Lives*. London: Palgrave Macmillan, 2012.

Illouz, Eva. *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*. Cambridge: Polity Press, 2007.

İlkkaracan, İpek. “Why So Few Women in the Labor Market in Turkey?” *Feminist Economics* 18/1 (2012), 1–37.

Kandiyoti, Deniz. “Bargaining with Patriarchy.” *Gender & Society* 2/3 (1988), 274–290.

Kimmel, Michael. Manhood in America: A Cultural History. 3. Baskı. New York: Oxford University Press, 2012.

Messerschmidt, James. *Masculinities and Crime*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1993.

Sancar, Serpil. *Erkeklik: İmkânsız İktidar – Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.

Scheff, Thomas. “*Shame and Community: Social Components in Depression.*” *Psychiatry* 64/3 (2001), 212-224.

Standing, Guy. *The Precariat: The New Dangerous Class*. London: Bloomsbury, 2016.

Şenol, Dolunay-Kılıç Sümeyye. “Pandemi, Özel Alan ve İşsizlik Sarmalında Erkeklik Olgusu.” *Social Sciences Studies Journal* 7/80 (2024), 1117-1132.

Weber, Max. *Economy and Society*: *A New Translation*. Harvard: Harvard University Press, 2019.

Weber, Max. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. çev. Zeynep Gürata. İstanbul: Hil Yayın, 2008.

Yıldız, Gıyasettin. “Geleneksel Bağlamda Erkeklerin Dönüşen Kadınlık Algısı-Şanlurfa İli Örneği.” *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2019), 1-29.

Yıldız, Sıtkı-Tekke, Aynur. “Türk Toplumundaki Erkeklik Yüklerinin Lisansüstü Tezler Üzerinden Analizi.” *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 6 (2020), 131-153.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Din, Aile ve Baba Figürü: Otorite ve Sorumluluk Arasında Erkeklik

Barış İşçi PEMBECİ*

Özet

Bu bölüm, babalığı erkeklik ve din kesişiminde ele alarak onu sabit bir rol ya da normatif bir şablon olarak değil, birbiriyle çelişen taleplerin sürekli müzakere edildiği bir pratikler bütünü olarak kavramsallaştırmaktadır. Erkeklik, babalık ve din kesişimini bütünleşik bir çerçevede ele alan sosyolojik çalışmaların sınırlılığından hareket eden bölüm, Connell'ın hegemonik erkeklik ve Inhorn'un oluşmakta olan erkeklikler kavramlarına dayanarak babalığın günümüzde nasıl dönüşen ve çoğu zaman birbiriyle çelişen beklentiler altında şekillendiğini incelemektedir. Bölüm, erkeklerin bu gerilimlerle başa çıkmak için yeniden yorumlama, bölümlendirme ve ahlaki anlatı inşası gibi stratejilere başvurduğunu; dinin ise bu süreçte ataerkilliğin basit bir yeniden üreticisi olarak değil, erkeklere çelişen talepler arasında yol bulmalarını sağlayan müzakereye açık bir ahlaki gramer olarak işlediğini öne sürmektedir. Bulgular, babalığın mahrem pratiklerinin ahlaki uzlaşma ve sosyal güç alanları olarak nasıl işlev gördüğünü göstererek erkeklik, babalık ve din kesişimine bütünleşik bir analitik çerçeve sunmayı amaçlamaktadır.

Giriş

Babalık, erkekler ve çocukları arasındaki mahrem bir ilişkiden öte, erkekliğin üretildiği, değerlendirildiği ve disipline edil-

* Dr. Öğr. Üyesi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, E-posta: barispembeci@mu.edu.tr. ORCID ID:0000-0003-3887-1568

diği toplumsal bir kurum olarak düşünülebilir. Günümüz toplumlarında, "iyi bir baba" olmanın anlamları, iş piyasalarındaki, cinsiyet rejimlerindeki ve aile yapılarındaki dönüşümlerle şekillenerek giderek daha istikrarsız hâle gelmiştir. Bu bağlamda, din önemli bir ahlaki altyapı işlevi üstlenmektedir. Din, babalık otoritesini ve erkeklik kimliğini istikrara kavuşturmayı amaçlayan normatif anlatılar, semboller ve normlar sağlar. Babalıkla ilgili dinî söylemler sadece miras alınan gelenekleri aktarmakla kalmaz, çocuk bakımı, otorite, fedakârlık ve duygusal kontrol biçimlerini tanımlayarak erkekliği yeniden düzenlerler. Aynı zamanda, bu söylemler, kadın-erkek ve devlet-aile eksenindeki daha geniş güç ilişkileri içinde işleyerek babalığı, ahlaki otoritenin iddia ve itiraz edildiği stratejik bir alana dönüştürür. Babalık kavramını erkeklik ve din kesişiminde incelemek, bireysel kimliklerin kurumsal güçler tarafından nasıl şekillendirildiğini ve mahrem aile pratiklerinin nasıl sosyal ve ahlaki müzakere sahaları hâline geldiğini ortaya koymaya yardımcı olmaktadır.

Erkeklik, babalık ve din kesişimini doğrudan ve bütünleşik bir çerçevede ele alan sosyolojik çalışmaların oldukça sınırlı kaldığı görülmektedir. Mevcut literatürde bu üç boyut çoğunlukla birbirinden bağımsız olarak incelenmekte; erkeklik ve babalık çalışmaları dinî boyutu görece ihmal ederken, din sosyolojisi çalışmaları da erkeklik ve babalığı analitik bir mercek olarak yeterince kullanmamaktadır. Üstelik mevcut çalışmalar, dinî söylemleri ağırlıklı olarak ya ataerkilliğin yeniden üretiminin bir aracı ya da geleneksel erkeklik kimliğini modernliğin baskılarına karşı koruyan bir sığınak olarak konumlandırmakta; böylece erkeklerin dinî çerçeveler aracılığıyla babalık rollerini ve erkeklik kimliklerini seçici, müzakereci ve çelişkili biçimlerde nasıl kurduklarını yeterince ele almamaktadır.

Bu boşluktan hareket eden bölüm, günümüz babalığının, erkeklerin değişen sosyal koşullar içinde otoriter ve ilgili baba olma, disiplin ve duygusal yakınlık, gelenek ve uyum gibi erkekliğin birbiriyle çelişen taleplerini uzlaştırdığı bir müzakere

alanı olduğunu iddia etmektedir. Dinî çerçevelerin müzakereyi nasıl mümkün kıldığını ve babaların eril otoriteyi ahlaki açıdan meşru yollarla nasıl yeniden şekillendirebildiğini göstermeye çalışan bu bölüm, babalığı erkekliğin ve ahlaki düzenlemenin daha geniş dönüşümlerinin görünür hâle geldiği analitik bir mercek olarak ele almaktadır. Söz konusu boşluğu doldurmaya yönelik kavramsal bir girişim olarak bölüm, ilgili alanlardaki ampirik ve teorik birikimi sentezleyerek erkeklik, babalık ve din arasındaki ilişkiyi bütünleşik bir çerçevede incelemeyi amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda, ilk bölümde çalışmada kullanılan erkeklik kavramının hangi çerçeve içinde konumlandırıldığı açıklanacak; ikinci bölümde dinin toplumsal cinsiyetli bir ahlak sistemi olarak nasıl işlediği ve babalık rolü üzerindeki çift anlamlı etkisi incelenecektir. Ardından çağdaş babalık ideallerinin nasıl dönüştüğü ve bu dönüşümün erkekler üzerinde yarattığı normatif baskılar tartışılacaktır. Son iki bölümde ise erkeklik, din ve çağdaş babalık ideallerinin kesişiminde ortaya çıkan yapısal gerilim noktaları vurgulandıktan sonra erkeklerin bu çelişkili beklentilerle başa çıkmak için geliştirdikleri yeniden yorumlama, bölümlendirme ve ahlaki anlatı inşası stratejileri ele alınacaktır.

5.1. Normatif bir Çerçeve olarak Erkeklik

Erkeklik, doğuştan gelen bir dizi özellik veya sabit kimlik olarak değil, erkeklerin nasıl düşünmesi, hissetmesi ve davranması gerektiğine dair beklentileri düzenleyen normatif bir çerçeve olarak anlaşılmalıdır. Sosyolojik araştırmalar uzun zamandır erkekliğin sosyal olarak inşa edildiğini, aile, iş piyasası ve devlet gibi kurumlar tarafından şekillendirildiğini vurgulamaktadır. Bu bölümde, Connell'ın hegemonik erkeklik kavramından yola çıkarak, resmi olarak onaylanmış ve kültürel olarak değer verilen erkeklik biçimlerine odaklanılacaktır. Hegemonik erkeklik, erkeklerin kadınlar üzerindeki egemenliğini meşrulaştıran ve alternatif erkeklikleri ikinci plana atan, toplum tarafından

normalleştirilmiş ve arzu edilen erkeklik yapılanmasını ifade eder.[1] Hegemonik erkeklik katı bir tekdüzelik yoluyla işlemez, marjinalleştirilmiş erkekliklerden bazı unsurları seçerek sınırlı bir çeşitliliğe izin verirken hiyerarşik cinsiyet ilişkilerini koruyarak var olmaya devam eder.[2] Bu anlamda erkeklik, sabit olmaktan ziyade tarihsel, sosyal ve kültürel olarak üretilir ve her zaman sınıf, etnik köken ve cinsiyet kesişmeleri ile çoğul ifade edilir. Ancak sınırlı çoğulluğunun ötesinde, erkeklik, erkeklerin değerlendirildiği yetkinlik, sorumluluk ve ahlaki değer standartlarını da tanımlar. Erkekler sadece "erkekliğe" sahip değildir; günlük yargılar, ödüller ve yaptırımlar yoluyla erkekliğe sorumlu tutulurlar. Erkekliğe bu şekilde yaklaşmak, dikkati bireysel kişiliklerden, erkeklik meşrutiyetinin üretildiği ve tartışıldığı sosyal süreçlere kaydırır.

Hegemonik erkeklik kavramı, cinsiyete dayalı gücün hiyerarşik yapısal örgütlenmesini yakalasa da zaman içinde ortaya çıkan değişim süreçlerini saptayabilmek için yetersiz kalmaktadır. Bu kısıtlamayı, Inhorn'un "oluşmakta olan (emergent) erkeklikler" kavramı, dönüşümü, rastlantısallığı ve tarihsel değişkenliği ön plana çıkaran analitik bakış açısıyla giderir.[3] Inhorn, Orta Doğu Müslüman erkekleri arasında mevcut erkeklik modelleriyle tam olarak açıklanamayan dönüşüm geçiren erkeklik pratiklerini yakalamak için kasıtlı olarak çoğul bir terim olan "oluşmakta olan" terimini kullanır. Bu yaklaşım, erkek yaşam döngüsü boyunca erkeklik kavramının değiştiğine; kuşaklar arası farklılıkların genç erkekler için yarattığı gerginliklere; erkeklerin yapısal-sosyal güçlere (işgücü göçü, siyasi hareketler, sosyal medya, ekonomik sorunlar) adapte olurken nasıl yeni erkeklikler ürettiğine dikkat çeker. "Oluşmakta olan erkeklik"

---

1 Raewyn Connell – James W. Messerschmidt, "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept", *Gender and Society* 19/6 (2005), 829-859.

2 Demetrakis Z. Demetriou, "Connell's Concept of Hegemonic Masculinity: A Critique", *Theory and Society* 30/3 (2001), 337-361.

3 Marcia C. Inhorn, *The New Arab Man: Emergent Masculinities, Technologies, and Islam in the Middle East* (New Jersey: Princeton University Press, 2012), 1-30.

hegemonik erkeklikle bir kopuş ima etmez. Aksine, bu yaklaşım, yeni eril biçimlerin mevcut toplumsal cinsiyet hiyerarşileri içinde, onlarla ve bazen de onlarla gerilim içinde mevcut hegemonik erkeklik modeliyle nasıl müzakere ettiğini, onu dönüştürdüğünü veya yeniden ürettiğini inceler. Tam da bu nedenle, erkekliğe dair zenginleştirilmiş bu bakış açısı, babalığı baskın eril ideallerin hem yeniden üretildiği hem de erkeklerin deneyimleri ve daha geniş toplumsal değişim süreçleri aracılığıyla yeniden şekillendirildiği dinamik bir alan olarak kavramsallaştırmamıza imkân tanır.

Erkekliğe dair hegemonik ve "oluşmakta olan erkeklik" yaklaşımlarına dayanan normatif okuma içinde, babalık, erkeklerin yetişkin ve ahlaki güvenilirliğe sahip olma statüsüne geçişte belirleyici bir eşik olarak ortaya çıkar. Van Gennep'in geçiş ritüellerini hatırlatır biçimde, evlilik ve baba olmak, erkeklerin gençliğin göreceli özerkliğinden yetişkin erkekliğin ahlaki olarak sorumlu statüsüne geçtikleri, sosyal olarak takdir edilen roller olarak düşünülebilir.[4] Nitekim Singerman ve Ibrahim'in Mısır bağlamında gösterdiği gibi, evlilik ve ebeveynlik Arap dünyasında erkekler için 'sosyal bir zirve ve önemli bir dönüm noktası' olarak kabul edilmekte, tam anlamıyla yetişkinliğe geçişin habercisi sayılmaktadır.[5] Türkiye toplumunda da bu geçiş oldukça belirgindir. Babalık, sorumluluk, geçim sağlama ve aile soyunun devamı yoluyla erkekliğin tam olarak gerçekleştiği bir alandır. Elde edilen bu konumu korumanın yollarından biri erkeğin babalık rolünü beklentilere uygun şekilde yerine getirmesidir.[6] Fakat bu konum hem kısıtlama hem de ödül içerir; çünkü erkeklerden bireysel özerkliklerinden vazgeçmeleri ve aile içinde geçimi sağlayan, karar verici lider ve çocuklarına ahlaki rehber

---

4 Arnold van Gennep, *The Rites of Passage* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), 1-27.

5 Diane Singerman – Barbara Ibrahim, "The Cost of Marriage in Egypt: A Hidden Variable in the New Arab Demography", *The New Arab Family*, ed. Nicholas S. Hopkins, 80-116 (Cairo: American University in Cairo Press, 2001), 80.

6 Mehmet Bozok, "Türkiye'de Ataerkillik, Kapitalizm ve Erkeklik İlişkilerinde Biçimlenen Babalık", *Fe Dergi* 10/2 (2018), 31-42, 34

olmaları beklenir. Babalık erkeklere sadece statü kazandırmakla kalmaz; aynı zamanda erkeklerin sürekli olarak sınandığı ve performanslarının ölçüldüğü gerilimli bir ahlakı alana da yer açar. Bu anlamda babalık, erkekliğin hem pekiştirildiği hem de çatışma ve müzakere süreçlerine zemin hazırladığı dinamik bir alan olarak öne çıkar; dinin bu alandaki normatif işlevi ise bir sonraki bölümün odak noktasını oluşturmaktadır.

5.2. Toplumsal Cinsiyet ve Ahlak Sistemi Olarak Din

Bu çalışmada din, öncelikle doktrin ya da kurumsal otorite olarak değil, gündelik yaşamın yorumlandığı, değerlendirildiği ve düzenlendiği tarihsel olarak konumlanmış bir ahlaki gramer olarak ele alınmaktadır.[7] Dini yalnızca formel teolojiye indirgemek yerine, onu yaşantısal, bedenselleşmiş ve etik özne oluşumunu şekillendiren bir alan olarak kavrayan antropolojik yaklaşımlardan yararlanılmaktadır.[8] Din, yükümlülüklerin söz dağarcığını sağlar; Tanrı'ya, akrabalara ve daha geniş ahlaki topluluğa karşı sorumlulukları tanımlar. Ancak yalnızca değerleri ifade etmekle kalmaz, davranışı da disipline eder: dua, ritüel, vaaz ve gündelik ahlaki telkinler aracılığıyla eğilimleri biçimlendirir, duyguları düzenler ve özneyi belirli erdemler doğrultusunda terbiye eder.[9] Bu anlamda din, öznenin inşa edildiği ve değerlendirildiği bir alan olarak işler.

Din aynı zamanda toplumsal cinsiyetli bir otorite sistemi olarak da işler. Pek çok gelenekte erkeklerin aile içindeki liderliği kutsal anlatılar ve hukuki düzenlemeler aracılığıyla meşrulaştırılmıştır. Connell'ın işaret ettiği gibi, toplumsal cinsiyet düzenleri kurumsal ve sembolik iktidar aracılığıyla sürdürülür; din, geçim sağlama, koruyuculuk ve ahlaki rehberliği çoğu zaman

---

7 John R. Bowen, *Religions in Practice: An Approach to the Anthropology of Religion* (London: Routledge, 7. Basım, 2017), 12-15.

8 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), 1-27. Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993).

9 Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton: Princeton University Press, 2005).

eril yükümlülükler olarak kutsallaştırır.[10] Ancak bu yetkilendirme disiplinle iç içedir: erkek otoritesi, Tanrı karşısında hesap verebilirlik koşuluna bağlanır. Din-erkeklik ilişkisi bu nedenle çift anlamlıdır — otoriteyi güçlendirirken aynı zamanda ahlaki bir öz-denetimi zorunlu kılar.[11] Bu çift anlamlı yapı en görünür biçimini baba figüründe bulur.

Babalık, soyut bir rol olmaktan öte, bu ahlaki ve disipliner zeminin kurumsallaştığı ve kutsallaştırıldığı bir konumdur. Baba; koruyucu, geçim sağlayıcı, rehber ve örnek kişi olarak inşa edilir; otoritesinin ilahi gözetim altında olduğu ve davranışlarının ailenin manevi yönelimi üzerinde sonuçları olduğu varsayılır.[12] Bu kutsallaştırılmış konum babalığın etik ağırlığını artırır: başarısızlık yalnızca kişisel değil, ahlaki sonuçları olan bir durum olarak kavranır. Babalık aynı zamanda gündelik disiplinin de alanıdır. Gelir elde etme, çocukların davranışlarını düzenleme, ibadeti öğretme, duyguları ifade etme ya da sınırlama ve evlilik içinde otoriteyi müzakere etme gibi pratikler aracılığıyla erkekler dinî normları icra eder. Babalık böylece iktidar ile bakımın kesiştiği bir alan olarak şekillenir; eril otoriteyi pekiştirirken erkekleri öz-düzenlemeye de tabi kılar.

Bu kuramsal çerçeve ampirik literatürde karşılık bulmaktadır. Dindarlık ile aile yaşamı arasında anlamlı ilişkiler saptayan çalışmalar, dinî bağlılığın aile içi dayanışma, evlilik istikrarı ve ebeveynlik pratikleriyle ilişkili olduğunu göstermektedir.[13] Ba-

---

[10] Raewyn W. Connell, *Masculinities* (Berkeley: University of California Press, 1995), 12-18.

[11] Marilyn Gallagher – Christian Smith, "Symbolic Traditionalism and Pragmatic Egalitarianism: Contemporary Evangelicals, Families, and Gender", *Gender & Society* 13/2 (1999), 229-230.

[12] John P. Bartkowski, "Breaking Walls, Raising Fences: Masculinity, Intimacy, and Accountability among the Promise Keepers", *Sociology of Religion* 61 (2000). Zahra Ayubi, *Gendered Morality: Classical Islamic Ethics of the Self, Family, and Society* (New York: Columbia University Press, 2019). Kevin M. Shafer – Richard J. Petts – Andrew J. Renick, "Religious Variability in the Relationship Between Masculinity and Father Involvement", *Journal for the Scientific Study of Religion* 58/1 (2019), 378-397.

[13] Harold G. Koenig – Michael E. McCullough – David B. Larson (eds.), *Handbook of Religion and Health* (New York: Oxford University Press, 2001). Annette

baların dinî katılımına odaklanan araştırmalar ise baba dindarlığı ile çocukların sosyal-duygusal gelişimi ve aile içi bağlılık arasında olumlu ilişkiler bulunduğunu ortaya koymaktadır.[14] Daha dindar babaların çocuklarına karşı daha fazla sıcaklık gösterme, duygusal olarak erişilebilir olma ve yaşamlarına aktif katılım sergileme eğiliminde oldukları; disiplin uygulamalarında ise daha olumlu ve yapılandırılmış stratejiler kullandıkları bildirilmektedir.[15] Bu bulgular, dindarlığın yalnızca normatif bir çerçeve sunmakla kalmadığını, aynı zamanda babalığın gündelik pratiklerini şekillendiren bir motivasyon ve anlam kaynağı olarak işlediğini düşündürmektedir.

Bu genel bulguların somutlaştığı bağlamlara bakıldığında, literatürün ağırlıklı olarak Hristiyan bağlamlara odaklandığı görülmektedir. Nitekim Evanjelik Hristiyan babalarla yapılan çalışmalar, dinî inancın babalara sosyal-duygusal çocuk yetiştirme desteği sağladığını ve dinî pratiklere aktif katılım gösteren babaların kuşaklararası sorumluluk duygularının daha yüksek olduğunu göstermektedir.[16] Latshaw çocuk yetiştirmeyi Evanjelik babalar için manevi bir motivasyon kaynağı olarak tanımlarken; Palkovitz babalığın bazı Evanjelik erkekler için dinî derinleşmeyi ve katılımı artırdığını ortaya koymaktadır.[17]

Mahoney – Kenneth I. Pargament – Nalini Tarakeshwar – Aaron B. Swank, "Religion in the Home in the 1980s and 1990s: A Meta-Analytic Review and Conceptual Analysis of Links Between Religion, Marriage, and Parenting", *Journal of Family Psychology* 15/4 (2001), 559–596.

14 Gene H. Brody – Zolinda Stoneman – Douglas Flor, "Parental Religiosity, Family Processes, and Youth Competence in Rural, Two-Parent African American Families", *Developmental Psychology* 32/4 (1996), 696-706. David C. Dollahite – Loren D. Marks – Michael A. Goodman, "Families and Religious Beliefs, Practices, and Communities: Linkages in a Diverse and Dynamic Cultural Context", *Handbook of Contemporary Families: Considering the Past, Contemplating the Future*, ed. Marilyn Coleman – Lawrence H. Ganong, 411-431 (Thousand Oaks: Sage Publications, 2004), 411-431.

15 Dollahite – Marks – Goodman, "Families and Religious Beliefs, Practices, and Communities".

16 Dollahite – Marks – Goodman, "Families and Religious Beliefs, Practices, and Communities", 415.

17 Jay S. Latshaw, "The Centrality of Faith in Fathers' Role Construction: The Faithful Father and the Axis Mundi Paradigm", *The Journal of Men's Studies* 7

Bu çalışmalar, din ile babalık arasındaki ilişkinin tek yönlü olmadığını; babalığın da erkeklerin dinî özneliklerini dönüştürebildiğini göstermektedir. Bununla birlikte literatür tekdüze bir tablo sunmaz: katı dindarlık biçimlerinin otoriterlik ve zorlayıcı ebeveynlik pratikleriyle ilişkili olabileceğine dair bulgular da mevcuttur. Mevcut araştırmaların bu Hristiyan bağlam ağırlığı önemli bir sınırlılık olarak öne çıkmaktadır.[18] Müslüman toplumlarda yapılan sınırlı sayıdaki çalışmalar, İslami değerlerin babalığa katılımı teşvik eden normatif çerçeveler sunduğunu, ancak yapısal eşitsizliklerin bu ideallerin hayata geçirilmesini zorlaştırabildiğini göstermektedir.[19] Karşılaştırmalı çalışmalar ise din ile babalık arasındaki ilişkinin kültürler arası çeşitlilik gösterdiğini, ancak her durumda ahlaki düzen, otorite ve bakım pratiklerinin kesişiminde şekillendiğini ortaya koymaktadır.[20]

Son olarak, din ile babalık arasındaki ilişki, erkeklik normları hesaba katıldığında daha da karmaşık bir görünüm kazanır. Hegemonik erkeklik normlarına güçlü bağlılık genellikle daha düşük aktif babalık katılımıyla ilişkiliyken dindarlığın bu olumsuz ilişkiyi zayıflattığı gösterilmiştir.[21] Ancak bu iki alan kesiştiğinde çelişkili bir tablo ortaya çıkar: Yüksek maskülinite ve yüksek dindarlığın bir arada bulunduğu babaların sert disipline daha yatkın olduğunu ortaya koymaktadır. Bu anlamda erkeklik, dinî bağlamlarda çelişkili bir işlev üstlenir: dindarlık

(1998), 53-70. Rob Palkovitz, *Involved Fathering and Men's Adult Development* (Hillsdale: Lawrence Erlbaum, 2002).

18 Dollahite – Marks – Goodman, "Families and Religious Beliefs, Practices, and Communities", 440.

19 Diane L. Putnick – Marc H. Bornstein – David A. Breakstone – Joan T. Suwalsky, "Mother-Child Emotional Availability Across Cultures: Findings from Western and Non-Western Countries", *Parenting Across Cultures: Childrearing, Motherhood and Fatherhood in Non-Western Cultures*, ed. H. Selin, 475-487 (Dordrecht: Springer, 2014), 478.

20 James P. McHale – Khanh T. Dinh – Nirmala Rao, "Understanding Coparenting and Family Systems Among East and Southeast Asian-Heritage Families", *Parenting Across Cultures: Childrearing, Motherhood and Fatherhood in Non-Western Cultures*, ed. H. Selin, 163-173 (Dordrecht: Springer, 2014).

21 Shafer – Petts – Renick, "Religious Variability in the Relationship Between Masculinity and Father Involvement".

bir yandan babalık katılımını artırırken öte yandan otoriter disiplin pratiklerini de pekiştirebilmektedir.[22]

5.3. Çağdaş Babalık İdealleri ve Baskılar

Babalık sabit ya da evrensel bir kurum değildir; aksine toplumsal ve tarihsel olarak değişkenlik gösterir. Antropolojik ve sosyolojik araştırmalar, babalık rollerinin otorite, bakım sorumlulukları, duygusal beklentiler ve çocukların gündelik yaşamına katılım açısından kültürler arasında önemli farklılıklar gösterdiğini ortaya koymaktadır. Bazı bağlamlarda babalık esas olarak geçim sağlama, soyun devamı ve otorite ile tanımlanırken, diğerlerinde babaların çocuk bakımına ve hane içi yaşama daha doğrudan katılım göstermeleri beklenir. Bu çeşitlilik, babalığın doğal ya da kendiliğinden bir rol olmaktan ziyade erkeklerin çocuklarla, aile yaşamıyla ve ahlaki sorumlulukla nasıl ilişki kurmaları gerektiğine dair kültürel olarak örgütlenmiş beklentiler bütünü olarak anlaşılması gerektiğini gösterir.

1970'lerde yaşanan sosyal, ekonomik ve kültürel değişimlere kadar Batı toplumlarında ebeveynlik rolünün özellikle anneler etrafında örgütlendiği görülür. Annelik kadın kimliğinin önemli bir parçası olarak kabul edilirken, babaların çocuk bakımına katkısı çoğu zaman aile için geçim sağlamayla sınırlı kalmış; çocuklarla doğrudan fiziksel ya da duygusal yakınlık kurmaları yaygın bir beklenti olmamıştır.[23] Batı-dışı toplumlarda ise babalık pratikleri çok daha geniş bir çeşitlilik sergiler.[24] Örneğin Orta Afrika'daki Aka babalar bebeklik döneminden itibaren ço-

---

[22] Shafer – Petts – Renick, "Religious Variability in the Relationship Between Masculinity and Father Involvement", 392.

[23] Rudy Ray Seward – Leslie Stanley-Stevens, "Fathers, Fathering, and Fatherhood Across Cultures", *Parenting Across Cultures: Childrearing, Motherhood and Fatherhood in Non-Western Cultures*, ed. H. Selin, 459-475 (Dordrecht: Springer, 2014), 462.

[24] Barry S. Hewlett, "Culture, History, and Sex", *Marriage & Family Review* 29/2-3 (2000), 59-73. Lee T. Gettler, "Becoming DADS: Considering the Role of Cultural Context and Developmental Plasticity for Paternal Socioendocrinology", *Current Anthropology* 57/13 (2016), 38-51.

cuklarıyla yoğun ve duygusal açıdan yakın ilişkiler kurarken, Kenya'daki Kipsigis toplumunda babalar çocuklarını yaşamlarının ilk yılında kucaklarına almazlar; Botswana'da ise gündelik ilişkisel bakım çoğu zaman biyolojik babalar yerine dayılar tarafından üstlenilir.[25] Türkiye'de ise aile içi ilişkiler güçlü bir toplumsal cinsiyet hiyerarşisi tarafından düzenlenmiş; babanın hane reisi olarak otoritesi geleneksel olarak mutlak ve tartışılmaz bir nitelik taşımıştır. Bu yapıda baba-çocuk ilişkisi çoğu zaman duygusal yakınlıktan ziyade saygı ve mesafe ekseninde şekillenmiştir.[26] Araştırmalar, aynı kültür içinde dahi farklı toplumsal, ekonomik ve siyasal bağlamların babaların çocuk bakımına katılım biçimlerini önemli ölçüde şekillendirebildiğini; özellikle sosyoekonomik statünün ebeveynlik beklentileri ve davranışları üzerinde belirleyici bir rol oynadığını göstermektedir.[27]

Geleneksel kültürün babalığı şekillendirmedeki etkisi hâlâ belirgin olmakla birlikte, birçok çağdaş toplumda geleneksel babalık normları sorgulanmaya başlanmış ve kültürel beklentiler "ilgili/katılımcı baba" idealinin ortaya çıkışıyla birlikte önemli bir normatif dönüşüm geçirmiştir. Günümüzde babalardan yalnızca ailenin maddi ihtiyaçlarını karşılamaları değil, aynı zamanda çocuklarının yaşamında duygusal olarak mevcut olmaları ve gündelik bakım süreçlerine aktif biçimde katılmaları da beklenmektedir.[28] Çağdaş babalık idealleri; bakım verme, duygusal yakınlık kurma, etkili iletişim geliştirme ve çocuk-

---

25 Hewlett, "Culture, History, and Sex".

26 Hale Bolak Boratav – Güler Okman Fişek – Hande Eslen Ziya, *Erkekliğin Türkiye Halleri* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018), 24.

27 Seward – Stanley-Stevens, "Fathers, Fathering, and Fatherhood Across Cultures", 462. Thomas Johansson – Jesper Andreasson, *Fatherhood in Transition: Masculinity, Identity and Everyday Life* (London: Palgrave Macmillan, 2017).

28 Scott Coltrane, "Fathering: Paradoxes, Contradictions, and Dilemmas", *Handbook of Contemporary Families: Considering the Past, Contemplating the Future*, ed. Marilyn Coleman – Lawrence H. Ganong, 224-243 (Thousand Oaks: Sage Publications, 2004), 235. Jeppe Schmidt Grüner, "Emergent Fatherhood: New Articulations of Fatherhood Among Muslim Men in Denmark", *Contemporary Islam* 15 (2020), 5.

ların gelişim süreçlerine aktif katılımı vurgulamaktadır. "İyi baba" böylece yalnızca geçim sağlayan ve otorite figürü olan kişi; yani geleneksel hegemonik erkeklik normlarının öngördüğü rol değil, aynı zamanda şefkatli ve bakım veren bir özne olarak tasavvur edilmekte; bu dönüşüm söz konusu normlarla gerilim içinde yeni bir erillik biçimini gündeme taşımaktadır.[29] Bu normatif kayma; kadın haklarının yükselişi, kadınların işgücüne artan katılımı, aile yapılarındaki çeşitlenme ve dönüşen toplumsal cinsiyet politikaları gibi sosyo-kültürel değişimlerle, bunların yanı sıra ücretli ebeveyn izni ve aile destek politikaları gibi ekonomik ve politik dönüşümlerle yakından ilişkilidir.[30] Türkiye'de de 20. yüzyılın son çeyreğinde yaşanan kentleşme, ekonomik dönüşüm ve artan sosyoekonomik farklılaşmayla birlikte benzer bir normatif kayma gözlemlenmektedir. Kırsal ve alt sosyoekonomik kesimlerden kentleşmiş ailelere doğru geçiş yaşandıkça, çocuğun değeri ekonomik katkıdan psikolojik ve duygusal niteliklere doğru yeniden tanımlanmış; çocuk yetiştirme yaklaşımları daha az otoriter bir biçim alırken ebeveyn-çocuk ilişkisinde duygusal bağın ve yakınlığın önemi artmıştır.[31]

Babalık kavramındaki dönüşüm aynı zamanda babalık (fatherhood) ile babalık pratikleri (fathering) arasındaki analitik ayrımın önem kazanmasına yol açmıştır.[32] Babalık, akrabalık ve aile yapıları içinde tanınan bir toplumsal statüyü veya kimliği ifade ederken tarihsel olarak çoğunlukla otorite, soy ve ekonomik sorumluluklarla ilişkilendirilmiştir. Buna karşılık babalık pratikleri, babaların rollerini gündelik yaşamda nasıl icra ettiklerini -bakım verme, duygusal destek sağlama, rehberlik etme ve çocukların gelişimine aktif biçimde katılma- ifade eder. Günümüzde normatif beklentiler giderek erkekleri yalnızca baba olma statülerine göre değil, babalık pratiklerini ne ölçüde ve

---

29 Johansson – Andreasson, *Fatherhood in Transition*, 15.

30 Coltrane, "Fathering: Paradoxes, Contradictions, and Dilemmas", 235. Johansson – Andreasson, *Fatherhood in Transition*. Grüner, "Emergent Fatherhood".

31 Bolak Boratav – Okman Fişek – Eslen Ziya, *Erkekliğin Türkiye Halleri*, 25.

32 Johansson – Andreasson, *Fatherhood in Transition*, 82.

nasıl gerçekleştirdiklerine göre değerlendirmektedir.[33] Vurgu, babalık konumunu işgal etmekten bu konumu etkin biçimde icra etmeye doğru kaymaktadır.

Önemli olan nokta, bu yeni beklentilerin eski normların yerini almamasıdır. Aksine, bunlar çoğu zaman eski beklentilerle birlikte var olur.[34] Erkeklerden hâlâ ekonomik olarak aileyi geçindirmeleri, evi korumaları ve hane içinde liderlik rolünü üstlenmeleri -yani geleneksel babalık statüsünün (fatherhood) gerektirdiklerini yerine getirmeleri- beklenirken, aynı zamanda duygusal olarak ilgili ve bakım veren bir baba olarak babalık pratiklerini (fathering) de etkin biçimde icra etmeleri beklenmektedir.[35] Bu durum, geleneksel ve çağdaş babalık modellerinin yan yana var olduğu karmaşık bir normatif alan yaratır; çağdaş babalık çoğu zaman bir modelden diğerine basit bir geçişten ziyade, birden fazla ve kimi zaman birbiriyle gerilimli beklentiyi aynı anda yönetmeyi gerektirir.

Bu normatif karmaşıklık, söz konusu beklentilerin gerçekleştirilmesini zorlaştıran yapısal koşullar içinde daha da ağırlaşır. Birçok erkek işsizlik, güvencesiz çalışma koşulları, göç, uzun çalışma saatleri ve artan yaşam maliyetleri gibi önemli sosyo-ekonomik zorluklarla karşı karşıyadır.[36] Bu koşullar evlilik ve aile kurma süreçlerini geciktirebilir ya da babaların bakım faaliyetlerine ayırabilecekleri zaman ve kaynakları sınırlayabilir. Değişen çalışma koşulları ve refah politikaları karşısında erkekler babalık sorumluluklarını yeniden yorumlamak, önceliklendirmek ya da pratiklerini uyarlamak zorunda kalabilirler. Bu anlamda babalık, sabit bir rol olmaktan ziyade değişen siyasal-ekonomik koşullar içinde müzakere edilen ve dönüştürülen

---

33 Alexandra Macht, *Fatherhood and Love: The Social Construction of Masculine Emotions* (London: Palgrave Macmillan, 2020), 6.

34 Coltrane, "Fathering: Paradoxes, Contradictions, and Dilemmas", 228. Gettler, "Becoming DADS", 1.

35 Johansson – Andreasson, *Fatherhood in Transition*, 82.

36 Coltrane, "Fathering: Paradoxes, Contradictions, and Dilemmas". Gettler, "Becoming DADS". McHale – Dinh – Rao, "Understanding Coparenting and Family Systems".

bir toplumsal konum hâlini alır; farklı normatif düzenlerin kesiştiği ve kimi zaman birbirleriyle çatıştığı bu alan, bir sonraki bölümün odak noktasını oluşturmaktadır.

5.4. Çatışma Noktaları: Normatif Düzenlerin Kesişiminde Babalık

Yukarıda tartışılan normatif çerçeveler birlikte düşünüldüğünde, mesele yalnızca farklı beklentilerin bir arada bulunması değil, bu beklentilerin her zaman eş zamanlı olarak yerine getirilememesidir. Erkeklik, din ve çağdaş babalık idealleri, babalığı hem ahlaki hem de toplumsal olarak yoğun biçimde düzenleyen bir normlar dizisi üretir; ancak bu normlar çoğu durumda birbirleriyle gerilimli ilişkiler içindedir.[37] Bu nedenle ortaya çıkan zorluklar bireysel yetersizlik ya da tutarsızlıkla açıklanamaz. Aksine, söz konusu olan, farklı normatif sistemlerin aynı özne üzerinde kesişmesiyle oluşan yapısal bir uyumsuzluktur.[38] Babalık, tam da bu nedenle, bu çelişkilerin görünür hale geldiği ayrıcalıklı bir analitik alan sunar.

Bu yapısal gerilimin en belirgin biçimlerinden biri, otorite ile duygusal yakınlık arasındaki ilişkide ortaya çıkar. Hem birçok dinsel gelenekte hem de hegemonik erkeklik kurgularında baba, hane içinde düzen kuran, yönlendiren ve gerektiğinde disiplin uygulayan bir otorite figürü olarak konumlandırılır.[39] Buna karşılık çağdaş babalık idealleri, duygusal açıklık, empati ve çocukla kurulan ilişkisel bağı öne çıkarır.[40] Ancak otoritenin mesafe ve kontrol gerektiren doğası ile yakınlığın kırılganlık ve karşılıklılık talep eden yapısı, gündelik pratikte kolayca uzlaştırılamaz. Bu gerilimi derinleştiren bir etken, pek çok toplumda çocuk bakımının hâlâ kadınsı bir faaliyet olarak algılanmasıdır;

---

37 Gettler, "Becoming DADS", 9. Coltrane, "Fathering: Paradoxes, Contradictions, and Dilemmas", 243.

38 Johansson – Andreasson, *Fatherhood in Transition*, 99.

39 Shafer – Petts – Renick, "Religious Variability in the Relationship Between Masculinity and Father Involvement", 378-379.

40 Macht, *Fatherhood and Love*, 6. Shafer – Petts – Renick, "Religious Variability in the Relationship Between Masculinity and Father Involvement", 380.

bu algı, bakım rolünü üstlenen erkeklerin kendi erkekliklerini sorgulamalarına ya da başkaları tarafından sorgulanmalarına zemin hazırlar.[41] Baba, hem saygı duyulan hem de duygusal olarak erişilebilir bir figür olma beklentisiyle karşı karşıya kalır; otorite ile şefkatli bakım arasında denge kuramadıklarında itibar kaybına, sorumsuzluk, yetersizlik ya da femine olma suçlamalarıyla karşılaşabilirler.[42]

Benzer bir çatışma, ekonomik sorumluluk ile bakım ve mevcudiyet beklentileri arasında ortaya çıkar. Erkekliğin ve çoğu dinsel aile modelinin merkezinde yer alan "geçim sağlayıcı baba" ideali, ücretli emek ve uzun çalışma saatlerini gerektirirken, çağdaş babalık anlayışı çocuğun gündelik yaşamına aktif katılımı, zaman ayırmayı ve bakım emeğini zorunlu kılar.[43] Türkiye bağlamında bu gerilim özellikle keskindir: Sancar'ın bulgularının gösterdiği üzere, erkeklerin büyük çoğunluğu ücretli çalışma ile erkeklik statüsü arasında güçlü bir bağ kurmakta; kendi ayakları üzerinde durarak gelir elde etmek, başarılı bir erkek olmanın ön koşulu olarak görülmektedir.[44] Öte yandan daha ilişki odaklı bir erkeklik anlayışı benimseyerek çocuk bakımını önceliklendirmek isteyen erkekler, iş ortamlarındaki cinsiyetçi yapılar nedeniyle iş ve aile sorumluluklarını bir arada yürütmekte ciddi güçlüklerle karşılaşabilmektedir.[45] Bu iki beklenti yalnızca bireysel tercihler düzeyinde değil, iş piyasası, güvencesizlik ve artan yaşam maliyetleri gibi yapısal koşullar tarafından da keskinleştirilir. Sonuç olarak baba, ailesi için çalıştıkça onlardan uzaklaşma, onlara yakın olmaya çalıştıkça ise ekonomik sorumluluklarını aksatma riskiyle karşı karşıya

---

41 Bolak Boratav – Okman Fişek – Eslen Ziya, *Erkekliğin Türkiye Halleri*, 17.

42 Bozok, "Türkiye'de Ataerkillik, Kapitalizm ve Erkeklik İlişkilerinde Biçimlenen Babalık".

43 Johansson – Andreasson, *Fatherhood in Transition*, 29. Macht, *Fatherhood and Love*, 10.

44 Serpil Sancar, *Erkeklik: İmkânsız İktidar: Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler* (İstanbul: Metis Yayınları, 2009).

45 Gettler, "Becoming DADS", 9. Bolak Boratav – Okman Fişek – Eslen Ziya, *Erkekliğin Türkiye Halleri*, 17.

kalır.[46] Bu durum, babalığın ahlaki değerlendirmesini daha da karmaşık hale getirir.

Üçüncü önemli çatışma alanı, hiyerarşik aile modelleri ile eşitlikçi ebeveynlik idealleri arasındadır. Birçok dinsel ve kültürel bağlamda aile, cinsiyet temelli bir hiyerarşi üzerinden düşünülür; baba bu hiyerarşinin tepesinde yer alır.[47] Türkiye'de bu hiyerarşik yapı kendine özgü bir içerik kazanmaktadır. Boratav ve arkadaşlarının bulgularına göre Türkiye'de erkeklik, bir yanda din ve gelenek çerçevesinde biçimlenen namus, şeref ve dürüstlük gibi ahlaki değerler, öte yanda kendini kanıtlama üzerinden tanımlanan mertlik ve delikanlılık gibi özellikler ekseninde şekillenmektedir. Bu kimlik kamusal ve homososyal alanda sergilenmesi gereken güçlü ve muktedir bir imajla pekiştirilmektedir. Buna karşılık çağdaş ebeveynlik normları, eşler arasında daha eşitlikçi ilişkileri, bakım emeğinin paylaşımını ve çocuklarla daha müzakereci bir ilişkiyi teşvik eder.[48] Bu iki model arasındaki gerilim, yalnızca eşler arası ilişkilerde değil, babanın kendi otoritesini nasıl kurduğu ve meşrulaştırdığı konusunda da ahlaki ikilemler üretir.[49] Özellikle dinin kamusal alanda bir aidiyet göstergesi olarak işlediği bağlamlarda, babalık pratikleri yalnızca aile içi bir mesele olmaktan çıkar; erkekliğin, dindarlığın ve toplumsal saygınlığın görünür bir performansına dönüşür.[50] Böylece baba, hem hiyerarşik düzeni sürdürme hem de eşitlikçi bir ebeveyn olma beklentileri arasında konumlanır.

---

[46] Shafer – Petts – Renick, "Religious Variability in the Relationship Between Masculinity and Father Involvement", 380. Bozok, "Türkiye'de Ataerkillik, Kapitalizm ve Erkeklik İlişkilerinde Biçimlenen Babalık", 35.

[47] Bolak Boratav – Okman Fişek – Eslen Ziya, *Erkekliğin Türkiye Halleri*, 397.

[48] Johansson – Andreasson, *Fatherhood in Transition*, 195.

[49] Shafer – Petts – Renick, "Religious Variability in the Relationship Between Masculinity and Father Involvement", 380. McHale – Dinh – Rao, "Understanding Coparenting and Family Systems", 168.

[50] Jacob Lypp – Esra Özyürek, "Taming Muslim Masculinity: Patriarchy and Christianity in German Immigrant Integration", *Men and Masculinities* 28/1 (2025), 23-43. Bolak Boratav – Okman Fişek – Eslen Ziya, *Erkekliğin Türkiye Halleri*, 397.

Bu gerilimler, babalığın yalnızca normların pasif olarak içselleştirildiği bir alan olmadığını, aksine erkeklerin bu çelişkili beklentilerle aktif biçimde baş etmeye çalıştıkları bir pratikler bütünü olduğunu gösterir. Erkekler, karşı karşıya kaldıkları bu yapısal uyumsuzlukları ne bütünüyle reddeder ne de sorunsuz biçimde uzlaştırabilir; farklı bağlamlarda stratejiler geliştirirler.[51] Bu süreçte babalık, yalnızca bir rol değil, aynı zamanda ahlaki bir özneleşme alanına dönüşür: erkekler, ne tür bir baba -ve dolayısıyla ne tür bir erkek- olacaklarını bu gerilimler içinde kurarlar. Bir sonraki bölüm, tam da bu noktaya odaklanarak erkeklerin söz konusu normatif çatışmaları nasıl müzakere ettiklerini ve bu süreçte ne tür stratejiler geliştirdiklerini incelemektedir.

5.5. Erkeklerin Stratejileri: Yeniden Yorumlama, Bölümlendirme ve Ahlaki Özneleşme

Bu bölümde erkeklerin babalık pratiklerini müzakere ederken normları kendi koşullarına göre yeniden yorumlama, farklı bağlamlarda farklı roller üstlenerek bölümlendirme ve bu seçimleri ahlaki bir özneleşme süreci içinde anlamlandırma stratejileri ele alınmaktadır. Bu süreçleri kavramlaştırmak için "oluşmakta olan (emergent) erkeklikler" kavramından yararlanılmaktadır.[52] Inhorn'a göre "oluşmakta olan erkeklik", erkekliğe ilişkin yeni anlam ve değerlerin, yeni pratiklerin ve yeni ilişki biçimlerinin sürekli olarak üretildiği bir sürece işaret etmektedir. Bu çerçeve babalığa uygulandığında, onu sabit bir rol ya da normatif bir şablon olarak değil, bireysel yaşam seyri içinde ve kuşaklar arası dönüşümle sürekli yeniden şekillenen bir pratik olarak ele almayı mümkün kılmaktadır. Aşağıda görüleceği üzere, gündelik hayatın somut pratiklerinde yürütülen bu müzakere süreci üç birbirine bağlı düzlemde gerçekleşmektedir: normları yeniden yorumlama, bölümlendirme ve son ola-

---

[51] Johansson – Andreasson, *Fatherhood in Transition*, 2. Macht, *Fatherhood and Love*, 5,7.

[52] Inhorn, *The New Arab Man.*

rak erkeklerin kendilerini tutarlı ahlaki özneler olarak konumlandırdıkları anlatısal stratejiler.

Önceki bölümde ortaya konan gerilimler karşısında erkekler ne edilgen norm taşıyıcıları ne de çelişkileri sorunsuzca çözen özerk aktörlerdir; aksine babalık pratikleri içinde sürekli bir müzakere süreci yürütürler.[53] Bu süreç, gündelik hayatın içinde tekrarlanan, çoğu zaman görünmez kalan fakat yoğun bir ahlaki emek gerektiren bir özneleşme biçimidir. Nitekim farklı bağlamlarda yapılan etnografik çalışmalar, babalığın sabit bir rol değil, "sürekli devam eden eylem ve ifade biçimleriyle pratiklerdeki değişimin kesintisiz bir ilişkisel süreci" olduğunu göstermektedir.[54] Örneğin mülteci Filistinli genç erkeklerle yapılan çalışmalar, erkek olmanın ve mahrem ilişkiler kurmanın yeni yollarının bu tür müzakereler içinde üretildiğini ortaya koyar. Bu nedenle babalık, normların uygulanmasından çok, bu normlarla yaşamanın ve onları yönetmenin bir pratiği olarak düşünülmelidir.

Bu müzakerenin önemli bir boyutu, normların yorumlanması ve yeniden anlamlandırılmasıdır. Erkekler, dinsel öğretileri sabit ve tekil bir çerçeve olarak almak yerine kendi yaşam koşulları ve ahlaki öncelikleri doğrultusunda yeniden yorumlayabilirler. Otorite vurgusu, doğrudan kontrol ve mesafe yerine sorumluluk, rehberlik ve bakım üzerinden yeniden tanımlanabilir; erkeklik ise yalnızca güç ve duygusal mesafe ile değil, fedakârlık, şefkat ve ilgilenme kapasitesiyle ilişkilendirilerek genişletilebilir. Ataerkil yapılar içinde sevgi ve duygusal bağlılığın var olabileceğini gösteren çalışmalar da bu tür yorumlayıcı esnekliğin mümkün olduğunu ortaya koymaktadır.[55] Mesela, Arap Müslüman bağlamlarında babaların kız çocuklarının eği-

---

53 Marcia Inhorn – Nefissa Naguib, "Introduction", *Fertility, Reproduction and Sexuality: Social and Cultural Perspectives*, ed. Soraya Tremayne, 1-27 (New York: Berghahn Books, 2018), 5.

54 Grüner, "Emergent Fatherhood", 239.

55 Suad Joseph, "Conceiving Family Relationships in Post-War Lebanon", *Journal of Comparative Family Studies* 35 (2004), 271-293.

tim, meslek seçimi ve evlilik kararlarında daha fazla söz sahibi olmalarına izin vermeleri, geleneksel normların tamamen terk edilmeden bağlama özgü biçimlerde dönüştürüldüğünü ortaya koymaktadır.[56] Yeniden yorumlama süreci aynı zamanda kuşaklar arası bir dönüşümü de yansıtmaktadır: erkekler çoğu zaman kendi babalarının babalık pratiklerini hem bir referans noktası hem de aşılması gereken bir model olarak konumlandırırlar. "Kendi babalarıyla yaşadıklarını çocuklarına yaşatmamak" tarzında ifadeler bu kuşaklar arası müzakerenin göstergesinin dışavurumudur.[57] Nitekim bazı erkeklerin, geleneksel disiplin ve otorite beklentileri ile yeni babalıkta öne çıkan sevgi ve yakınlık ideallerini uzlaştırmak için kendilerini çocuklarının "arkadaşı" olarak tanımlamayı tercih etmeleri bu tür yorumlayıcı stratejilere işaret eder.[58] Böylece din ve erkeklik, sabit kurallar bütünü olmaktan çıkarak müzakereye açık anlam alanlarına dönüşür.

Müzakere yalnızca söylemsel düzeyde kalmaz; gündelik hayatın somut pratiklerinde de kendini gösterir.[59] Bölümlendirme, erkeğin farklı ilişki ve bağlamlarda farklı erkeklik ve babalık repertuvarlarını devreye sokması anlamına gelir: aynı erkek, iş ortamında geleneksel otorite normlarını yeniden üretirken ev içinde daha katılımcı ve duygusal açıdan erişilebilir bir baba konumuna geçebilir; eşiyle ilişkisinde hiyerarşik örüntüleri sürdürürken çocuklarıyla kurduğu ilişkide şefkat ve yakınlığı ön plana çıkarabilir. Bu strateji bir tutarsızlık değil, birbiriyle rekabet eden normatif taleplerin yönetilme biçimidir. Nitekim Romanyalı erkeklerin çocuklarıyla daha yakın ve şefkatli ilişkiler kurarken eşleriyle ilişkilerinde daha geleneksel erkeklik normlarını sürdürmeleri bu bölümlendirmenin somut bir örneğidir. Endonezya'da orta sınıflaşma süreciyle birlikte ortaya çıkan baskılar altında Cavalı erkekler de İslami normlara bağlılıklarını korurken önceki nesillerin ataerkil kalıplarını

[56] Macht, *Fatherhood and Love*, 66.
[57] Bolak Boratav – Okman Fişek – Eslen Ziya, *Erkekliğin Türkiye Halleri*, 247.
[58] Macht, *Fatherhood and Love*, 148.
[59] Macht, *Fatherhood and Love*, 144.

esnetmekte; hem eşlerini hem çocuklarını desteklemede daha aktif roller üstlenmektedir.[60] Güney Koreli çalışan babaların ise Konfüçyüsçü babalık idealleri, geçim sağlayıcılık rolü ve "ilgili baba" beklentisi arasında denge kurmak için babalığı erteleme, beklentileri düşürme ve rolleri ayırma gibi stratejiler geliştirdikleri görülmektedir.[61] Tüm bu örnekler, bölümlendirmenin kültürel ve dinsel bağlamdan bağımsız olarak erkeklerin farklı normatif düzenler arasında işlevsel bir denge kurma çabasının yaygın bir stratejisi olduğuna işaret etmektedir.

Bu bölümlendirmenin Türkiye bağlamındaki yansıması Bolak Boratav vd.'nin çalışmasında açıkça görülmektedir. Erkekler, özellikle babalık söz konusu olduğunda değişime daha açık olduklarını ifade etmekte; kendi babalarına kıyasla daha ilgili olma çabası içinde olduklarını belirtmektedirler.[62] Ancak babalığın yalnızca geçim sağlamakla sınırlı olmaması gerektiğini fark etseler de bunu nasıl gerçekleştirecekleri konusunda kendilerini yetersiz ve güvensiz hissetmektedirler. Bu belirsizlik içinde din, erkeklere hem bir yönelim çerçevesi hem de ahlaki bir meşruiyet kaynağı sunar: sorumluluk, sabır ve rehberlik gibi değerler üzerinden yeniden tanımlanan babalık, dinî bir yükümlülük olarak anlamlandırıldığında hem geleneksel otoriteyle hem de çağdaş bakım idealiyle uzlaşabilir hale gelir. Bununla birlikte bu strateji her zaman tutarlı bir denge anlamına gelmez; oğul, baba, eş ve erkek olma deneyimlerinin birbirinden kopuk yaşanması, çocuklarına karşı şefkatli davranan bir erkeğin eşine karşı duyarsız olabilmesi gibi gerilimler bu stratejinin sınırlarını ortaya koymaktadır.[63] Bu durum, bölümlendirmenin yalnızca işlevsel bir strateji değil, aynı zamanda erkeklerin henüz tam olarak çözemedikleri bir gerilimin dışavurumu olduğunu göstermektedir.

---

60 Inhorn – Naguib, "Introduction", 9.

61 Seward – Stanley-Stevens, "Fathers, Fathering, and Fatherhood Across Cultures", 466.

62 Bolak Boratav – Okman Fişek – Eslen Ziya, *Erkekliğin Türkiye Halleri*, 376.

63 Bolak Boratav – Okman Fişek – Eslen Ziya, *Erkekliğin Türkiye Halleri*, 398.

Bu pratik ve yorumlayıcı stratejiler, aynı zamanda erkeklerin kendilerine dair kurdukları ahlaki anlatılarla desteklenir. Erkekler, yaptıkları seçimleri yalnızca pratik zorunluluklar üzerinden değil, ahlaki olarak anlamlı ve tutarlı hikâyeler içinde gerekçelendirirler. "İyi baba", "sorumlu erkek" ya da "dindar birey" olma iddiaları, bu anlatılar aracılığıyla birbirine bağlanır ve uyumlu bir özne tasavvuru oluşturulur.[64] Bu noktada, dinî figürlerin ve ahlaki örneklerin bu anlatıları nasıl şekillendirdiği özellikle önemlidir. Örneğin bazı Müslüman erkekler için Peygamber'in "kâmil insan" olarak örnek alınması, bakım, sabır ve niyet üzerinden tanımlanan bir babalık anlayışını mümkün kılar.[65] Grüner'in araştırmasında katılımcı Saki'nin ifadesiyle, "iyi bir baba olmak; ilgi göstermek, sabır sergilemek ve çocuğunuza destek olmakla ilgilidir... niyetiniz eylemlerinizi iyi ya da kötü olarak tanımlar. İslam bize bunu öğretir ve kıyamet günü Allah bizi niyetlerimize göre yargılayacaktır." Bu tür anlatılar, bakım pratiklerini yalnızca aile içi bir sorumluluk olmaktan çıkararak ilahi bir sorumluluk ve ahlaki özneleşme alanına dönüştürür. Nitekim çocukla kurulan ilişkinin yalnızca duygusal bir bağ değil, aynı zamanda "bu dünya ile ilahi bir Öteki arasında bir bağ" olarak anlamlandırılması, babalığın dinî ve ahlaki boyutunu derinleştirir. Bu dinî ahlaki çerçevelemenin yalnızca bireysel bir strateji olmadığı, aynı zamanda kolektif bir kimlik inşası sürecini de kapsadığı görülmektedir. Rio de Janeiro'da Brezilya Müslümanları üzerine yapılan bir çalışmada, erkeklerin ilgili baba ve eş kavramları aracılığıyla hem bireysel dinî kimliklerini hem de Brezilyalı Müslümanlar olarak kolektif aidiyetlerini inşa ettikleri ortaya konmaktadır.[66] Bu erkekler için ailelerine ve dinî cemaatlerine gösterdikleri bakım, dindarlıklarının so-

---

64 Inhorn – Naguib, "Introduction", 5.

65 Grüner, "Emergent Fatherhood", 243.

66 Gisele Fonseca Chagas, "Brothers in Islam: Faith and Care among Muslim Men in Brazil", *Fertility, Reproduction and Sexuality: Social and Cultural Perspectives*, ed. Soraya Tremayne, 182-200 (New York: Berghahn Books, 2018), 182-200.

mut bir ifadesine dönüşmekte; bakım yalnızca bir pratik olarak değil, otantik ve dindar bir erkekliğin göstergesi olarak anlam kazanmaktadır. Bu bulgu, ahlaki özneleşmenin yalnızca bireysel anlatılar düzeyinde değil, cemaat ilişkileri ve kolektif kimlik pratikleri aracılığıyla da gerçekleştiğine işaret etmektedir.

Bununla birlikte, bu müzakere süreçleri her zaman sorunsuz ya da tam anlamıyla başarılı değildir. Etnografik çalışmalar, erkeklerin iyi baba ve ideal erkek olma çabalarında hem umut hem de hayal kırıklığı yaşadıklarını açıkça ortaya koymaktadır.[67] Erkeklerin ebeveynlik ideallerinin merkezine daha fazla duygusal yakınlık ve bakım yerleşirken, bu idealler çoğu zaman yapısal sınırlılıklarla karşı karşıya gelmektedir. Yetersiz refah sistemleri ve güvencesiz çalışma koşulları, erkeklerin benimsedikleri katılımcı babalık değerlerini hayata geçirmelerini zorlaştırmaktadır. Bolak Boratav vd.'nin Türkiye bağlamında elde ettiği bulgular bu gerilimi somut biçimde ortaya koymaktadır. Kültürel dönüşümün yavaş ilerlediği, annelik deneyiminin büyük ölçüde geleneksel kalmaya devam ettiği, babalık deneyiminin ise ağırlıklı olarak çocuklarla kurulan ilişki üzerinden değiştirilmeye çalışıldığı görülmektedir.[68] Bu durum, babaların bir "geçiş dönemi" içinde olduklarını ve bu süreçte çeşitli ikilemler yaşadıklarını göstermektedir. Ortaya çıkan değişim, yeni ve tutarlı bir babalık modelinden ziyade çocuklarla daha yakın ilişki kurma çabası şeklinde kendini göstermektedir. Katılımcı erkekler, kendi babalarının deneyimlerini tekrarlamamak ve daha farklı bir babalık pratiği geliştirmek için çaba göstermekte; ancak bu dönüşüm beraberinde iç gerilim ve çatışmaları da getirmektedir. Bu gerilim, yalnızca bireysel bir başarısızlık olarak değil, yapısal koşulların erkeklerin ahlaki özneleşme süreçlerine müdahalesi olarak okunmalıdır. Dolayısıyla "oluşmakta olan erkeklikler", yalnızca yeni babalık ideallerinin ortaya çıkışını değil, bu ideallerin gerçekleştirilmesinin önündeki engellerle kurulan müca-

[67] Inhorn – Naguib, "Introduction", 11.

[68] Bolak Boratav – Okman Fişek – Eslen Ziya, *Erkekliğin Türkiye Halleri*, 376.

deleyi ve bu mücadelenin yarattığı süregelen gerilimi de kapsar. Erkeklerin yaşam kaygıları ve gündelik mücadeleleri, tam da bu nedenle hem mevcut toplumsal cinsiyet düzenlerini yeniden üreten hem de onları dönüştürme potansiyeli taşıyan karmaşık ve çelişkili süreçler olarak anlaşılmalıdır.

Sonuç

Bu bölüm, babalığı erkeklik ve din kesişiminde ele alarak birbiriyle çelişen taleplerin sürekli müzakere edildiği dinamik bir alan olarak kavramsallaştırmayı amaçlamıştır. Bu çerçevede babalık, bireysel bir ilişkiden öte, erkekliğin üretildiği, değerlendirildiği ve disipline edildiği toplumsal bir kurum olarak ele alınmıştır.

Bölümde ortaya konan bulgular üç düzlemde özetlenebilir. Birinci düzlemde, hegemonik erkeklik ve "oluşmakta olan erkeklikler" kavramları aracılığıyla erkekliğin tarihsel, kültürel ve sosyal olarak üretilen bir normatif çerçeve olduğu gösterilmiştir. Babalık bu çerçevede erkekliğin hem pekiştirildiği hem de sorgulandığı ayrıcalıklı bir eşik olarak öne çıkmaktadır. İkinci düzlemde, dinin babalık otoritesini ve sorumluluğunu yapılandıran normatif bir kaynak olarak işlediği, ancak bu ilişkinin tek yönlü olmadığı tartışılmıştır; babalık deneyimi de erkeklerin dinî öznelliklerini dönüştürebilmektedir. Bu anlamda din, ataerkilliğin basit bir yeniden üreticisi ya da moderniteye karşı bir sığınak olmaktan ziyade, erkeklere çelişen talepler arasında yol bulmalarını sağlayan müzakereye açık bir ahlaki gramer olarak işlemektedir. Üçüncü düzlemde ise erkeklerin normatif gerilimlerle başa çıkmak için yeniden yorumlama, bölümlendirme ve ahlaki anlatı inşası stratejilerine başvurdukları öne sürülmüştür. Bu stratejiler ne tam bir uyumu ne de tam bir reddi temsil eder; erkeklerin ahlaki özneler olarak kendilerini kurduğu çelişkili ve tamamlanmamış süreçlerdir.

Bölümün teorik katkısı, erkeklik, babalık ve din kesişimini bütünleşik bir çerçevede ele almasında yatmaktadır. Özellikle

dinî çerçevelerin müzakereyi nasıl mümkün kıldığını göstermesi ve yeniden yorumlama, bölümlendirme ve ahlaki anlatı inşası stratejilerini analitik araçlar olarak önermesi bakımından mevcut literatüre katkı sunmaktadır. Öte yandan, söz konusu stratejilerin yapısal koşullardan bağımsız olmadığını da göstermektedir: ekonomik baskılar ve kültürel değişimler erkeklerin babalık ideallerini hayata geçirme kapasitelerini sınırlamakta, müzakere süreçlerini karmaşıklaştırmaktadır. Bu çerçevede "oluşmakta olan erkeklikler" kavramı, yalnızca normatif dönüşümü değil, yapısal engellerle kurulan tamamlanmamış bir mücadeleyi de kapsamaktadır — ve babalık tam da bu mücadelenin en görünür sahnelerinden biri olarak öne çıkmaktadır.

Babalık, bu bölümde savunulduğu üzere, mahrem pratiklerin ahlaki uzlaşma ve sosyal güç alanları olarak işlev gördüğü; toplumsal cinsiyet düzenlerinin, dinî normların ve erkeklik kimliklerinin sürekli olarak yeniden üretildiği ve dönüştürüldüğü kritik bir analiz alanıdır. Bu anlamda erkeklik, babalık ve din kesişimi hem teorik hem de ampirik açıdan daha fazla ilgiyi hak etmektedir. Bu alanın geliştirilmesi, söz konusu kesişimi doğrudan ele alan etnografik çalışmalarla mümkün olacaktır.

Kaynakça

Asad, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

Ayubi, Zahra. *Gendered Morality: Classical Islamic Ethics of the Self, Family, and Society*. New York: Columbia University Press, 2019.

Bartkowski, John P. "Breaking Walls, Raising Fences: Masculinity, Intimacy, and Accountability among the Promise Keepers". *Sociology of Religion* 61 (2000), 33-53. https://doi.org/10.2307/3712089

Bolak Boratav, Hale - Okman Fişek, Güler – Eslen Ziya, Hande. *Erkekliğin Türkiye Halleri*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018.

Bowen, John R. *Religions in Practice: An Approach to the Anthropology of Religion*. London: Routledge, 7. Basım, 2017. https://doi.org/10.4324/978131541109

Bozok, Mehmet. "Türkiye'de Ataerkillik, Kapitalizm ve Erkeklik İlişkilerinde Biçimlenen Babalık". *Fe Dergi* 10/2 (2018), 31-42.

Brody, Gene H. – Stoneman, Zolinda – Flor, Douglas. "Parental Religiosity, Family Processes, and Youth Competence in Rural, Two-Parent African American Families". *Developmental Psychology* 32/4 (1996), 696-706. https://doi.org/10.1037/0012-1649.32.4.696

Chagas, Gisele Fonseca. "Brothers in Islam: Faith and Care among Muslim Men in Brazil". *Fertility, Reproduction and Sexuality: Social and Cultural Perspectives*. ed. Soraya Tremayne. 182-200. New York: Berghahn Books, 2018.

Coltrane, Scott. "Fathering: Paradoxes, Contradictions, and Dilemmas". *Handbook of Contemporary Families: Considering the Past, Contemplating the Future*. ed. Marilyn Coleman – Lawrence H. Ganong. 224-243. Thousand Oaks: Sage Publications, 2004. https://doi.org/10.4135/9781412976022.n13

Connell, Raewyn – Messerschmidt, James W. "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept". *Gender and Society* 19/6 (2005), 829-859. https://doi.org/10.1177/0891243205278639

Connell, Raewyn W. *Masculinities*. Berkeley: University of California Press, 1995.

Demetriou, Demetrakis Z. "Connell's Concept of Hegemonic Masculinity: A Critique". *Theory and Society* 30/3 (2001), 337-361. https://doi.org/10.1023/A:1017596718715

Dollahite, David C. – Marks, Loren D. – Goodman, Michael A. "Families and Religious Beliefs, Practices, and Communities: Linkages in a Diverse and Dynamic Cultural Context". *Handbook of Contemporary Families: Considering the Past, Contemplating the Future*. Ed. Marilyn Coleman – Lawrence H. Ganong, 411-431 (Thousand Oaks: Sage Publications, 2004).

Gallagher, Marilyn – Smith, Christian. "Symbolic Traditionalism and Pragmatic Egalitarianism: Contemporary Evangelicals, Families, and Gender". *Gender & Society* 13/2 (1999), 211-233. https://10.1177/089124399013002004

Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.

Gettler, Lee T. "Becoming DADS: Considering the Role of Cultural Context and Developmental Plasticity for Paternal Socioendocri-

nology". *Current Anthropology* 57/13 (2016), 38-51. https://doi.org/10.1086/686149

Grüner, Jeppe Schmidt. "Emergent Fatherhood: New Articulations of Fatherhood Among Muslim Men in Denmark". *Contemporary Islam* 15 (2020), 233-247.

Hewlett, Barry S. "Culture, History, and Sex". *Marriage & Family Review* 29/2-3 (2000), 59-73. https://doi.org/10.1300/J002v29n02_05

Inhorn, Marcia – Naguib, Nefissa. "Introduction". *Fertility, Reproduction and Sexuality: Social and Cultural Perspectives*. ed. Soraya Tremayne. 1-27. New York: Berghahn Books, 2018.

Inhorn, Marcia C. *The New Arab Man: Emergent Masculinities, Technologies, and Islam in the Middle East*. New Jersey: Princeton University Press, 2012.

Johansson, Thomas – Andreasson, Jesper. *Fatherhood in Transition: Masculinity, Identity and Everyday Life*. London: Palgrave Macmillan, 2017.

Joseph, Suad. "Conceiving Family Relationships in Post-War Lebanon." *Journal of Comparative Family Studies* 35 (2004), 271-293.

Koenig, Harold G. – McCullough, Michael E. – Larson, David B. (ed.). *Handbook of Religion and Health*. New York: Oxford University Press, 2001.

Latshaw, Jay S. "The Centrality of Faith in Fathers' Role Construction: The Faithful Father and the Axis Mundi Paradigm". The Journal of Men's Studies 7 (1998), 53-70.

Lypp, Jacob – Özyürek, Esra. "Taming Muslim Masculinity: Patriarchy and Christianity in German Immigrant Integration". *Men and Masculinities* 28/1 (2025), 23-43. https://doi.org/10.1177/1097184X241256606

Macht, Alexandra. *Fatherhood and Love: The Social Construction of Masculine Emotions*. London: Palgrave Macmillan, 2020.

Mahmood, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

Mahoney, Annette – Pargament, Kenneth I. – Tarakeshwar, Nalini – Swank, Aaron B. "Religion in the Home in the 1980s and 1990s: A Meta-Analytic Review and Conceptual Analysis of Links Between Religion, Marriage, and Parenting". *Journal of Family Psychology* 15/4 (2001), 559-596. https://doi.org/10.1037/0893-3200.15.4.559

McHale, James P. – Dinh, Khanh T. – Rao, Nirmala. "Understanding Coparenting and Family Systems Among East and Southeast Asian-Heritage Families". *Parenting Across Cultures: Childrearing, Motherhood and Fatherhood in Non-Western Cultures*. ed. H. Selin. 163-173. Dordrecht: Springer, 2014. https://doi.org/10.1007/978-94-007-7503-9_12.

Palkovitz, Rob. *Involved Fathering and Men's Adult Development*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum, 2002.

Putnick, Diane L. – Bornstein, Marc H. – Breakstone, David A. – Suwalsky, Joan T. "Mother-Child Emotional Availability Across Cultures: Findings from Western and Non-Western Countries". *Parenting Across Cultures: Childrearing, Motherhood and Fatherhood in Non-Western Cultures*. ed. H. Selin. 475-487. Dordrecht: Springer, 2014. https://doi.org/10.1007/978-94-007-7503-9_35

Sancar, Serpil. *Erkeklik: İmkânsız İktidar: Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.

Seward, Rudy Ray – Stanley-Stevens, Leslie. "Fathers, Fathering, and Fatherhood Across Cultures". *Parenting Across Cultures: Childrearing, Motherhood and Fatherhood in Non-Western Cultures*. ed. H. Selin. 459-475. Dordrecht: Springer, 2014.

Shafer, Kevin M. – Petts, Richard J. – Renick, Andrew J. "Religious Variability in the Relationship Between Masculinity and Father Involvement". *Journal for the Scientific Study of Religion* 58/1 (2019), 378-397. https://doi.org/10.1111/jssr.12591

Singerman, Diane – Ibrahim, Barbara. "The Cost of Marriage in Egypt: A Hidden Variable in the New Arab Demography". *The New Arab Family*. ed. Nicholas S. Hopkins. 80-116. Cairo: American University in Cairo Press, 2001.

Van Gennep, Arnold. *The Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

ALTINCI BÖLÜM

Maneviyat ve Erkeklik: Duygusal İfade, Zayıflık ve Güç Paradoksu

Musaye KONAK ÖZÇELİK*

Özet

Bu çalışma, erkeklik kimliğini geleneksel güç, otorite ve duygusal mesafe temelli yaklaşımların ötesinde, maneviyat, duygusal ifade ve kırılganlık ekseninde yeniden ele almaktadır. Literatür, erkekliğin biyolojik bir sabitlikten ziyade tarihsel, kültürel ve toplumsal süreçlerde inşa edilen dinamik bir kimlik olduğunu ortaya koymaktadır. Çalışmada özellikle erkek çocuklarının erken yaşlardan itibaren "erkeklik kodu" aracılığıyla duygusal ifadelerini bastırmaya yönlendirildiği, bunun ise yetişkinlikte duygusal kapalılık ve eril suskunluk biçiminde devam ettiği vurgulanmaktadır. Bu süreç, bireysel psikolojik iyi oluşu olumsuz etkilerken, toplumsal ilişkilerde de iletişim sorunlarını artırmaktadır. Maneviyat temelli yaklaşım, erkeklikte gücü yeniden tanımlayarak onu kontrol ve tahakküm yerine içsel farkındalık, empati ve sorumlulukla ilişkilendirmektedir. Peygamberî model, fütüvvet ve ahilik geleneği gibi tarihsel referanslar, duygusal açıklığın erkeklik kimliğiyle uyumlu olduğunu göstermektedir. Çalışma, kırılganlığın bir zayıflık değil, duygusal olgunluk ve psikososyal dayanıklılığın kaynağı olduğunu ortaya koymaktadır. Sonuç olarak manevi erkeklik yaklaşımı, erkekliğin daha esnek, kapsayıcı ve ilişkisel bir kimlik olarak yeniden inşa edilmesine katkı sağlamakta; güç ve kırılganlık arasındaki geleneksel karşıtlığı dönüştürmektedir.

* Dr. Öğr. Üyesi. Artuklu Üniversitesi, Savur Meslek Yüksekokulu, musayekonak@artuklu.edu.tr. ORCID: 0000-0001-6334-3180

Giriş

Erkeklik, uzun yıllar boyunca güç, otorite, dayanıklılık ve duygusal mesafe gibi özelliklerle tanımlanan görece sabit bir kimlik kategorisi olarak ele alınmıştır. Geleneksel erkeklik normları, erkeklerden güçlü, kontrol sahibi ve duygusal açıdan sınırlı bir duruş sergilemelerini beklemiş; kırılganlık, duygusal ifade ve savunmasızlık gibi insani deneyimler çoğu zaman erkeklik kimliğiyle bağdaşmayan özellikler olarak değerlendirilmiştir. Ancak modern toplumsal dönüşümler, toplumsal cinsiyet çalışmalarındaki gelişmeler ve bireysel-psikososyal ihtiyaçların görünür hâle gelmesi, erkeklik kimliğinin bu katı çerçevesinin yeniden sorgulanmasına yol açmıştır. Bu sorgulama süreci, erkekliğin yalnızca güç ve otorite üzerinden değil, duygusal, manevi ve etik boyutlarıyla birlikte ele alınmasını gerekli kılmaktadır.

Son yıllarda erkeklik çalışmalarında öne çıkan yaklaşımlar, erkekliğin biyolojik bir zorunluluktan ziyade, tarihsel ve kültürel bağlamlarda inşa edilen çok boyutlu bir kimlik olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda erkeklik, yalnızca toplumsal ayrıcalık ve güç ilişkileri üzerinden değil; aynı zamanda duygusal deneyimler, kırılganlık, bakım verme pratikleri ve içsel anlam arayışı üzerinden yeniden değerlendirilmektedir. Özellikle modern dünyada erkeklerin karşı karşıya kaldığı kimlik krizi, erkekliğin yalnızca toplumsal rol değişimlerinden değil, aynı zamanda anlam ve yönelim arayışından etkilendiğini göstermektedir. Bu durum, erkeklik ile maneviyat arasındaki ilişkinin daha fazla incelenmesini gerekli kılmaktadır.

Maneviyat, bireyin yalnızca dışsal başarı ve toplumsal statüye değil, aynı zamanda içsel bütünlüğe, anlam arayışına ve ahlaki olgunlaşmaya yönelmesini ifade etmektedir. Bu yönüyle maneviyat, erkeklik kimliğinin güç ve kontrol merkezli yapısını dönüştürerek, duygusal açıklık ve kırılganlık gibi insani deneyimlerin yeniden anlamlandırılmasına imkân tanımaktadır. Manevi perspektif, zayıflık olarak görülen kırılganlığı, bireyin kendini tanıma ve içsel dönüşüm sürecinin önemli bir bileşeni

olarak ele almakta; gücü ise başkaları üzerinde egemenlik kurmaktan ziyade, bireyin kendi nefsini tanıma ve denetleme kapasitesiyle ilişkilendirmektedir. Bu yaklaşım, erkekliğin güç–zayıflık ikiliği üzerine kurulu geleneksel yapısını sorgulayan yeni bir paradigma sunmaktadır.

Bu çalışma, maneviyat ve erkeklik arasındaki ilişkiyi "duygusal ifade", "kırılganlık" ve "güç paradoksu" çerçevesinde ele almayı amaçlamaktadır. Bu kapsamda öncelikle maneviyat kavramının kuramsal çerçevesi ortaya konulacak, ardından erkeklik ve güç ideolojisi bağlamında erkeklik kimliğinin toplumsal inşa süreçleri tartışılacaktır. Daha sonra duygusal ifade ve kırılganlık kavramları üzerinden erkekliğin psikososyal boyutları incelenecek ve son olarak manevi erkeklik modeli çerçevesinde güç ve zayıflık arasındaki paradoksal ilişki değerlendirilecektir.

Bu bağlamda çalışma, erkekliğin yalnızca güç ve otorite üzerinden tanımlanan geleneksel sınırlarını aşarak, duygusal, manevi ve etik boyutlarıyla yeniden düşünülmesine katkı sunmayı hedeflemektedir. Manevi erkeklik yaklaşımı, erkekliğin daha bütüncül, insani ve ilişkisel bir kimlik olarak ele alınmasına olanak tanımakta; böylece hem bireysel iyilik hâlini hem de toplumsal uyumu destekleyen alternatif bir perspektif geliştirmektedir.

6.1. Maneviyatın Kavramsal Çerçevesi

Mânevî, kelimesi Arapça maʿnā (anlam, öz, iç muhteva) kökünden türemiş olup, maddi gerçekliğin ötesinde yer alan ve duyusal algıyla kavranamayan boyutu ifade eder. Bu bağlamda, fiziksel varlığa indirgenemeyen, ruhsal, içsel ve kalbî alanla ilişkili olan soyut gerçeklikleri tanımlamak üzere kullanılan maneviyat terimi, yalnızca dışsal başarıya değil; içsel bütünlüğe, vicdani muhasebeye ve ahlaki olgunluğa karşılık gelir. Bu yönelim, erkekliğin salt performatif ve statü odaklı biçimlerini sorgulama potansiyeli taşır.[1]

[1] Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2004), s. 881.

Maneviyat kavramı, semantik açıdan çok katmanlı ve farklı nüansları bünyesinde barındıran bir yapıya sahiptir. Bu alanda son yıllarda önemli kuramsal ve uygulamalı gelişmeler kaydedilmiş olmakla birlikte, maneviyatın ontolojik ve kavramsal sınırlarına ilişkin üzerinde uzlaşılan bütüncül bir çerçeve ortaya konulabilmiş değildir. Literatür incelendiğinde, maneviyatın farklı disiplinler tarafından çeşitli bağlamlarda tanımlandığı ve bu tanımların ortak bir özden ziyade farklı vurgu noktaları etrafında şekillendiği görülmektedir. Bu çerçevede maneviyat, bireyin iyi ya da kötü olarak değerlendirilmesine zemin hazırlayan ahlaki nitelikleri, karakter özellikleri ve değer yönelimleri ile bu özelliklerin etkisi altında ortaya çıkan bilinçli ve iradi davranışların bütününü kapsayan bir olgu olarak da ele alınmaktadır.[2]

Apak'ın farklı çalışmalardan derleyerek yaptığı sınıflandırmaya göre maneviyat çeşitli boyutlardan oluşmaktadır. Buna göre maneviyat; sır, aşkın bir güç ya da Tanrı ile kurulan ilişki ve bağlantı olarak ele alınmaktadır. Ayrıca yaşama atfedilen anlam ve amaç, bireyin kendisiyle ve diğer insanlarla kurduğu bağlılık ve ilişkisellik de maneviyatın önemli unsurları arasında yer almaktadır. Bunun yanında maneviyat, koşulsuz sevgi temelinde gerçekleşen bağlanma biçimi ve bireyin dünya ile ilişkisini belirleyen inançlar bütünü olarak da kategorize edilmektedir. Bu sınıflandırma, maneviyatın yalnızca dinî bir içerikle sınırlandırılamayacağını; varoluşsal, ilişkisel ve değer temelli boyutları da kapsayan geniş bir kavramsal alanı ifade ettiğini göstermektedir.[3]

Kısaca, mevcut tanımlamalar ışığında maneviyat konusunda tam bir görüş birliğine ulaşmanın güç olduğu söylenebilir.

---

2 Abdurrahim Kaplan, Toplumsal Çürümenin Anatomisi Lut Kavmi Örneği, (İstanbul: Kitap Dünyası Yayyınları, 2026), s. 64.

3 Hıdır Apak –Mustafa Cihat Acar, "Dindarlığın Bir Boyutu Olarak Maneviyat", *Din Bilimleri: Klasik Sorunlar – Güncel Tartışmalar*. ed. Mehmet Nuri Doru – Ömer Bozkurt (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2018), 365–378.

Bununla birlikte, kavramsallaştırma sürecinin tamamlanmış bir yapıdan ziyade dinamik ve gelişime açık bir süreç olduğu kabul edilmelidir. Güncel literatürde, maneviyatın daha açık, kavramsal olarak tutarlı ve disiplinler arası kullanıma elverişli biçimde tanımlanması gerektiği vurgulanmakta; ancak bu tanımların indirgemeci ve katı bir çerçeveye hapsedilmemesi gerektiğinin de altı çizilmektedir.

6.2. Erkeklik ve Güç İdeolojisi

Erkeklik kavramı, uzun yıllar boyunca çoğunlukla doğal ve değişmez bir kimlik kategorisi olarak kabul edilmiş; bu nedenle toplumsal ve kültürel inşa süreçleri yeterince sorgulanmamıştır. Oysa çağdaş toplumsal cinsiyet çalışmaları, erkekliğin tarihsel, kültürel ve sınıfsal bağlamlarda yeniden üretilen bir kimlik formu olduğunu ortaya koymaktadır. Bu çerçevede erkeklik, yalnızca biyolojik cinsiyetle açıklanabilecek bir olgu değil; normlar, beklentiler ve güç ilişkileri aracılığıyla biçimlenen toplumsal bir konumdur.

Toplumsal düzlemde "ideal erkek" tasavvuru, belirli ayrıcalıklı özellikler etrafında şekillenmektedir. Araştırmalar, idealize edilen erkeklik modelinin genellikle genç, kentli, tam zamanlı istihdama sahip, makul ölçüde dindar ve bedensel performans açısından aktif bireyler üzerinden temsil edildiğini göstermektedir. Bu model, yalnızca bireysel özellikleri tanımlamakla kalmayıp, aynı zamanda belirli bir erkeklik formunu normatif ve üstün konuma yerleştirmektedir.[4]

Bu bağlamda hegemonik erkeklik, toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin merkezinde yer alan ve diğer erkeklik biçimleri ile kadınlık konumları üzerinde sembolik bir üstünlük kuran yapıyı ifade eder. Hegemonya, burada açık bir zor kullanımdan ziyade, kültürel rıza ve toplumsal kabuller aracılığıyla işler. Dolayısıyla ideal erkek tipolojisine yakın konumda bulunan birey-

[4] Serpil Sancar, *Erkeklik: İmkânsız İktidar*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2008), s. 30.

ler, sahip oldukları toplumsal, ekonomik ve kültürel sermaye sayesinde güç ilişkilerini yeniden üretme ve meşrulaştırma kapasitesine sahiptir.[5] Kısaca erkeklik, yalnızca bireysel bir kimlik değil, aynı zamanda güç ideolojisinin taşıyıcısı ve yeniden üreticisi olarak değerlendirilmelidir. Hegemonik erkeklik ile iktidar ilişkileri arasında kurulan doğru orantı, erkekliğin toplumsal düzen içindeki konumunu anlamada temel bir analitik çerçeve sunmaktadır.

Toplumsal cinsiyet çalışmaları, erkekliğin sabit, tekil ve evrensel bir norm olmadığını; aksine tarihsel, kültürel ve sınıfsal bağlamlar içerisinde çeşitlilik gösteren toplumsal bir inşa olduğunu ortaya koymaktadır. Erkeklik, yalnızca biyolojik bir kategori değil, aynı zamanda toplumsal olarak üretilen ve performatif olarak sürdürülen bir kimliktir. Bu bağlamda erkeklik, belirli normlar, beklentiler ve güç ilişkileri çerçevesinde Connell'in hegemonik erkeklik kavramsallaştırması, erkeklik biçimleri arasındaki hiyerarşik ilişkileri açıklamakta ve belirli erkeklik biçimlerinin diğerleri üzerinde kültürel üstünlük kurarak erkek egemenliğini yeniden ürettiğini göstermektedir.[6]

Erkekliğin güç ideolojisi, yalnızca fiziksel güç ve otorite üzerinden değil, aynı zamanda bedensel disiplin, özdenetim ve ahlaki kontrol üzerinden de inşa edilmektedir. Michel Foucault'nun disiplin ve iktidar yaklaşımı, bedenin toplumsal kontrolün temel alanlarından biri olduğunu ve bireylerin bu disiplin süreçlerini içselleştirerek kendi kendilerini denetleyen öznelere dönüştüğünü ortaya koymaktadır.[7] Bu bağlamda erkek bedeni, yalnızca biyolojik bir varlık değil, aynı zamanda ahlaki ve toplumsal normların taşıyıcısı hâline gelmektedir. Özellikle dinî bağlamda erkeklik, nefsini kontrol eden, arzularını disip-

---

5 Karla Elliott, "Caring Masculinities: Theorizing an Emerging Concept". *Men and Masculinities* 19/3(2016), s. 247.

6 Raewyn W. Connell – James W. Messerschmidt, "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept", Gender & Society 19/6 (2005). s. 68-70.

7 Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, (New York: Pantheon Books, 1977). S. 138.

line eden ve bedensel davranışlarını ahlaki normlara göre düzenleyen bir özne olarak idealize edilmektedir.[8]

Öte yandan, modern erkeklik biçimlerinde duygusal ifade alanlarının kısmen genişlediği görülmektedir. Ancak bu duygusal ifade, çoğu zaman erkekliğin güç ideolojisini ortadan kaldırmak yerine, onu yeni biçimlerde yeniden üretmektedir. Modern erkeklik biçimleri duygusal açıklık ve bakım pratiklerini içerse de bu pratikler erkeklerin toplumsal konumlarını güçlendiren yeni hegemonya biçimlerine dönüşebilmektedir. Bu durum, erkekliğin yalnızca baskı ve otorite üzerinden değil, aynı zamanda ahlaki olgunluk, özdenetim ve manevi güç üzerinden de meşrulaştırıldığını göstermektedir.[9]

Kısaca erkeklik, yalnızca fiziksel güç ve toplumsal otoriteye dayanan bir kimlik değil, aynı zamanda ahlaki disiplin, bedensel kontrol ve manevi özdenetim üzerinden inşa edilen çok boyutlu bir güç ideolojisidir. Bu bağlamda *dayısal erkeklik*, erkekliğin sert, mesafeli ve yalnızca otoriteye dayalı bir kimlik olarak değil; koruyucu, rehberlik eden, sorumluluk alan ve şefkat gösteren bir erkeklik biçimi olarak yeniden tanımlanmasını ifade etmektedir. Dayısal erkeklik gibi alternatif erkeklik biçimleri, erkekliğin daha şefkatli ve duygusal yönlerini görünür kılsa da erkek öznenin rehberlik eden, koruyan ve ahlaki otoriteyi temsil eden konumunu sürdürerek erkek egemenliğinin kültürel sürekliliğine katkıda bulunmaktadır.

6.3. Erkeklerde Duygusal İfade ve Kırılganlık

Kırılganlık, modern erkeklik söyleminde çoğu zaman statü kaybı tehdidiyle ilişkilendirilir. Oysa insan olmanın temel özelliklerinden biri sınırlılıktır. Maneviyat, bu sınırlılığı kabul etmeyi bir zayıflık değil; hakikatle yüzleşme cesareti olarak görür.

---

[8] Saba Mahmood, "Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject", *Princeton: Princeton University Press*, 2005.

[9] Tristan Bridges – C. J. Pascoe, "Hybrid Masculinities: New Directions in the Sociology of Men and Masculinities". *Sociology Compass* 8/3 (2014), 252-255.

Bu süreç, duygusal açıklığı mümkün kılar ve bastırılmış duyguların dönüştürücü bir güce evrilmesine imkân tanır.

Erkeklerde duygusal ifade güçlüğü ve kırılganlıktan kaçınma eğilimi, toplumsal cinsiyet rolleriyle derin bir bağ içerisindedir. Kırılgan erkeklik, erkeklerin kültürel erkeklik standartlarını karşılayamadıklarını hissettiklerinde yaşadıkları potansiyel kaygıya dönüşebilir. Bu kaygı; saldırgan davranışlar, toplumsal cinsiyet normlarındaki değişimlere direnç ve savunmasızlığı ifade etmede yaşanan zorluklar olarak kendini gösterir. Psikolojik araştırmalar, erkeklerin erkekliklerini kamusal alanda kanıtlamak zorunda kaldıkları güvencesiz erkeklik durumuna işaret ederek, bu statünün sürekli olarak "zorluklara karşı" kazanılması gereken, kalıcı olmayan bir yapı olduğunu vurgular.[10]

Duygusal kısıtlılığın temelleri çocukluk döneminde atılmaktadır. Psikolog William Pollack'ın araştırmaları, bebeklik dönemindeki erkek çocuklarının aslında kız çocukları kadar duygusal dışavurum sergilediğini, ancak 5-6 yaşlarından itibaren erkeklik kodu adı verilen toplumsal öğretilerle bu savunmasızlığın kapatıldığını ortaya koymuştur.[11] Erkek çocuklarına öğretilen "dayanıklı ol" veya "ağlama" gibi telkinler, onların sağlıklı gelişim için gerekli olan duygusal farkındalık ve açık yüreklilik niteliklerini baskılamasına neden olur.[12] Bu durum, yetişkinlikte duyguları bastırmanın güçlü görünmek için bilinçli bir strateji olarak kullanıldığı eril suskunluk olgusunu doğurur.[13]

Duyguların bu şekilde bastırılması, ciddi sağlık sorunlarını ve toplumsal yansımaları beraberinde getirir. Geleneksel erkeklik değerlerini güçlü bir şekilde savunan bireylerin, psiko-

---

10 Andrea Stanaland – vd. "When Is Masculinity 'Fragile'? An Expectancy-Discrepancy-Threat Model of Masculine Identity". *Personality and Social Psychology Review* 27/4 (2023), 365.

11 Armand Heystek–Robert Flood, "How Men's Support Groups Can Cultivate Men's Spirituality and the Sacred Masculine", *Men's Resource Center*, 2021.

12 William T. Walker, "If You Do Not Transform Your Pain, You Will Transmit It". *Films For Action*, 2016, s. 4-6.

13 Atilla Barutçu, "Bir Erkeklik Stratejisi: Özel Alanda Eril Suskunluk", *Fe Dergi* 7/1 (2015), 130–145

lojik yardım aramaya çok daha az meyilli oldukları ve bu durumun genel sağlık çıktılarını kötüleştirdiği görülmüştür. Ayrıca, bireysel ve kolektif acıların dönüştürülmemesi durumunda, bu bastırılmış enerjinin çevreye öfke, nefret ve şiddet olarak yansıtılması kaçınılmazdır; zira Richard Rohr'un belirttiği üzere, "*acınızı dönüştürmezseniz, onu başkalarına aktarırsınız"*[14]

Bu bağlamda geliştirilen yaklaşımlar, erkekliğin sarsılmaz, mesafeli ve duygusal olarak yalıtılmış biçimde kurgulanan geleneksel temsilinden uzaklaşarak, daha esnek, ilişkisel ve psikososyal açıdan dayanıklı bir erkeklik anlayışının inşa edilmesini ön plana çıkarmaktadır. Literatürde giderek daha fazla tartışılan kutsal erkeklik yaklaşımı, erkekliğin bağımsızlık, dokunulmazlık ve duygusal kapalılık üzerinden tanımlanmasına karşı çıkarak; karşılıklı bağımlılık, duygusal bağ kurma, savunmasızlık ve sevgi temelli bir erkeklik anlayışına geçişi vurgulamaktadır.[15]Bu yaklaşım, erkekliğin yalnızca güç, kontrol ve otorite ile değil; bakım, empati ve duygusal açıklık gibi özellikler üzerinden yeniden anlamlandırılmasını önermektedir.

Bu çerçevede kırılganlık, geleneksel erkeklik normlarında olduğu gibi bir zayıflık göstergesi olarak değil, bireyin kendini tanıma ve içsel dönüşüm sürecini mümkün kılan bir gelişim alanı olarak ele alınmaktadır. Kırılganlığın "kutsal bir hediye" olarak kavramsallaştırılması, erkeklerin duygusal deneyimlerini bastırmak yerine anlamlandırmalarına ve başkalarıyla daha derin, sahici ve sürdürülebilir ilişkiler kurmalarına olanak tanımaktadır. Bu perspektif, erkeklerin duygusal ifadelerini meşrulaştırarak psikolojik iyi oluşlarını destekleyen alternatif bir erkeklik modelinin geliştirilmesine katkı sağlamaktadır.

Kısaca, erkeklik normlarının katı ve sınırlayıcı yapısının esnetilmesi, erkeklerin duygusal ihtiyaçlarını tanımalarına, psikososyal dayanıklılıklarını güçlendirmelerine ve öznel deneyimlerini daha açık biçimde ifade etmelerine imkân tanımaktadır.

---

14 Walker, A.g.e.,

15 Armand Heystek –Robert Flood, "How Men's Support Groups Can Cultivate Men's Spirituality and the Sacred Masculine", *Men's Resource Center*, 2021, s.7.

Bu dönüşüm, erkeklerin kendi kimliklerini daha özgür biçimde inşa etmelerine ve iyileşme süreçlerine daha aktif katılım göstermelerine zemin hazırlamaktadır.[16]

6.4. Erkeklerde Güç Paradoksu: Zayıflıkta Güç

Seküler güç anlayışı çoğunlukla tahakküm ve kontrol üzerinden tanımlanırken, manevi güç anlayışı kişinin kendi nefsini terbiye etmesi, sabır göstermesi ve merhamet geliştirmesiyle ilişkilidir. Gerçek güç, başkaları üzerinde egemenlik kurmak değil; kendi benliği üzerinde farkındalık geliştirebilmektir. Bu bağlamda kırılganlık, güç kaybı değil; ahlaki ve manevi olgunluğun başlangıcıdır. Paradoks burada ortaya çıkar: En büyük güç, zayıflığını kabul edebilme cesaretidir.

Modern sosyal bilimler ve psikoloji literatürü, erkekliği biyolojik bir gerçeklikten ziyade, toplumsal olarak inşa edilen ve sürekli olarak kanıtlanması gereken dinamik bir kimlik biçimi olarak ele almaktadır.[17] Bu bağlamda erkeklik, sabit bir statü olmaktan çok, bireyin toplumsal beklentilere uygun davranışlar sergilemesiyle sürdürülen kırılgan bir konum olarak değerlendirilmektedir. Psikoloji araştırmaları, erkeklerin erkekliklerini kamusal alanda sürekli olarak ispatlamak zorunda kaldıkları güvencesiz erkeklik statüsüne işaret etmekte; bu statünün tehdit edilmesi durumunda bireylerin saldırganlık, duygusal geri çekilme veya kontrol davranışları gibi tepkiler geliştirebildiğini ortaya koymaktadır. Bu durum, erkekliğin güçle özdeşleştirilmesine rağmen, aslında kırılgan ve sürekli teyide ihtiyaç duyan bir yapı olduğunu göstermektedir.

Bu çerçevede kırılgan erkeklik kavramı, erkeklerin kültürel erkeklik standartlarını karşılayamadıklarını hissettiklerinde ortaya çıkan kaygıyı ifade etmektedir. Bu kaygı, çoğu zaman savunmasızlığı ifade etmekten kaçınma, duygusal mesafe koy-

---

16 Andrea Stanaland– vd. “When Is Masculinity 'Fragile'? An Expectancy-Discrepancy-Threat Model of Masculine Identity”. S.1340.

17 Bayer, Abdullah. “Erkeklik Krizi Bağlamında Babalık Olgusu”. *Türkiye Sosyal Bilimler Sempozyumu*, (2025). s. 214.

ma ve kontrol davranışlarını artırma biçiminde kendini göstermektedir. Duygusal kısıtlılığın temelleri ise erken çocukluk döneminde atılmaktadır. Psikolog William Pollack'ın ortaya koyduğu erkeklik kodu, erkek çocuklarına henüz 5-6 yaşlarında duygusal ifadelerini sınırlamaları, ağlamamaları ve güçlü görünmeleri gerektiğinin öğretilmesini içermektedir.[18] Bu süreç, yetişkinlikte duygusal açıklığın zayıflık olarak algılanmasına ve erkeklerin güçlü görünmek amacıyla bilinçli bir strateji olarak eril suskunluk geliştirmelerine neden olmaktadır.[19]

Eril suskunluk, yalnızca bireysel bir duygusal sınırlılık değil, aynı zamanda erkekliğin mekânsal ve ilişkisel olarak inşa edilme süreçlerinde de işlevsel bir strateji olarak ortaya çıkmaktadır. Özellikle erkeklerin mücadeleyle şekillenen erkeklik inşa süreçlerinde, ev ve aile alanının kültürel olarak kadınsı bir mekân olarak kodlanması, erkeklerin bu alanla ilişki kurarken çeşitli stratejiler geliştirmesine yol açmaktadır. Bu bağlamda eril suskunluk, erkeğin ev içi alanda varlık göstermesine rağmen, duygusal açıklık veya bakım verme pratikleri üzerinden kadınsılaşma riski yaşamadan erkeklik konumunu koruyabilmesine imkân tanıyan bir araç olarak değerlendirilebilir. Böylece erkekler, ev içi mekânla ilişki kurarken duygusal katılımı sınırlayarak, erkekliklerini korudukları düşüncesiyle hareket edebilmektedir.

Ancak bu durum, erkekliğin güç iddiası ile kırılgan yapısı arasındaki paradoksu görünür hale getirmektedir. Erkeklik, dışsal olarak güçlü, kontrol sahibi ve dayanıklı bir kimlik olarak sunulurken; bu kimliğin sürdürülebilmesi için duygusal bastırma, suskunluk ve mesafe gibi stratejilere başvurulması, erkekliğin aslında kırılgan bir zeminde inşa edildiğini göstermektedir. Bu noktada manevi perspektif, güç anlayışını yeniden yorumlayarak bu paradoksu aşma imkânı sunmaktadır. Manevi güç,

---

[18] Armand Heystek –Robert Flood, "How Men's Support Groups Can Cultivate Men's Spirituality and the Sacred Masculine", *Men's Resource Center*, 2021, s.7.

[19] Bayer, Abdullah. "Erkeklik Krizi Bağlamında Babalık Olgusu". *Türkiye Sosyal Bilimler Sempozyumu*, (2025), s. 219.

başkaları üzerinde tahakküm kurmak yerine, bireyin kendi kırılganlığını kabul edebilmesi, duygularını anlamlandırabilmesi ve içsel farkındalık geliştirebilmesiyle ilişkilendirilmektedir.

Bu bağlamda zayıflık olarak görülen kırılganlık, erkeklik için bir tehdit değil; aksine duygusal olgunluk ve içsel güç geliştirme sürecinin başlangıcı olarak değerlendirilebilir. Erkeklerin duygusal açıklık geliştirmesi, yalnızca bireysel iyilik hâlini değil, aynı zamanda aile içi ilişkilerde daha sağlıklı ve sürdürülebilir bağların kurulmasını da desteklemektedir. Böylece erkeklik, suskunluk ve mesafe üzerinden değil; farkındalık, empati ve sorumluluk üzerinden yeniden tanımlanarak güç ve kırılganlık arasındaki paradoksu aşan daha bütüncül bir kimlik formuna dönüşmektedir.

Duyguların bastırılması, erkeklik kimliğinin güç ve kontrol üzerinden inşa edilmesinin önemli sonuçlarından biri olarak hem bireysel hem de toplumsal düzeyde çeşitli sorunlara yol açmaktadır. Araştırmalar, geleneksel erkeklik normlarını güçlü biçimde benimseyen bireylerin psikolojik destek arama konusunda daha düşük eğilim gösterdiğini ve bu durumun ruhsal sağlık başta olmak üzere genel iyilik hâlini olumsuz etkilediğini ortaya koymaktadır. Duygusal deneyimlerin ifade edilmemesi ve işlenmemesi, bireyin içsel gerilimlerini artırmakta ve bu gerilimlerin dışa vurumu çoğu zaman öfke, saldırganlık veya mesafe koyma davranışları şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Richard Rohr'un ifade ettiği üzere, dönüştürülmeyen acı, bireyin iç dünyasında kalmayarak başkalarına yönelen bir olumsuzluk biçimine dönüşmektedir. Dolayısıyla duygusal bastırma, erkekliğin güçlü görünme çabasının bir sonucu olmakla birlikte, aynı zamanda bu gücün kırılganlığını açığa çıkaran bir paradoksu da beraberinde getirmektedir.

Bu duygusal dönüşümün gerçekleşmemesi, modern toplumda erkeklik krizinin daha radikal biçimlerde ortaya çıkmasına da zemin hazırlamaktadır. Özellikle cinsel başarısızlık ve sosyal dışlanma deneyimlerini biyolojik determinizm ve nihilist yak-

laşımlar üzerinden açıklayan incel ideolojisi gibi alt kültürlerin yükselişi, erkekliğin kırılgan yapısının farklı biçimlerde dışavurumunu temsil etmektedir.[20] Bu tür yaklaşımlar, erkekliğin güç iddiasının zayıflık deneyimleriyle karşılaştığında nasıl savunmacı ve dışlayıcı bir kimliğe dönüşebildiğini göstermektedir. Böylece erkekliğin güçlü olma iddiası ile kırılgan deneyimler arasındaki gerilim, güç paradoksunun somut bir yansıması olarak ortaya çıkmaktadır.

Buna karşın, literatürde giderek daha fazla tartışılan kutsal erkeklik yaklaşımı, erkekliğin güç ve kontrol merkezli yapısını yeniden yorumlayarak alternatif bir model sunmaktadır. Bu yaklaşım, bağımsızlık ve duygusal kapalılık üzerinden tanımlanan geleneksel erkeklik anlayışının yerine; karşılıklı bağımlılık, duygusal bağ kurma, savunmasızlık ve sevgi temelli bir erkeklik vizyonunu önermektedir.[21] Bu perspektif, kırılganlığın zayıflık değil, bireyin duygusal olgunluk ve ilişkisel kapasite geliştirmesine katkı sağlayan bir güç kaynağı olduğunu vurgulanmaktadır. Benzer şekilde *Güneş Kral* arketipi, erkeğin otoriter bir figür ya da sorumluluktan kaçan bir kimlik yerine, gücü kırılganlıkla, disiplini ise şefkatle bütünleştiren dengeli bir olgunluk düzeyine ulaşmasını hedeflemektedir.[22] Bu anlayışta güç, tahakküm kurma kapasitesiyle değil, bireyin kendini tanıma ve duygusal bütünlük geliştirme becerisiyle tanımlanmaktadır.

Teolojik perspektifler de bu dönüşümü destekleyen bir çerçeve sunmaktadır. İnsanın yaratılış itibarıyla hem eril hem de dişil özellikleri ruhunda barındırdığı düşüncesi, bireyin duygusal ve bilişsel açıdan daha bütüncül bir kimlik geliştirmesine olanak tanımaktadır. Ruhsal hermafroditizm olarak tanımlanan bu yaklaşım, bireyin empati, şefkat ve duygusal farkında-

---

[20] Furkan Çakmak, "Modern Erkeklik Krizi: Incel İdeolojisi, Temelleri ve Eleştirisi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/1 (2025), 75

[21] Armand Heystek –Robert Flood, "How Men's Support Groups Can Cultivate Men's Spirituality and the Sacred Masculine", *Men's Resource Center*

[22] Rafael Rizzo, *Güneş Kral: Erkekliğe Yeni Bir Bakış*. çev. S. Altıntaş Bursalıoğlu. (İstanbul: Doğan Kitap, 2025)

lık gibi özellikleri geliştirmesini teşvik ederek, erkekliğin katı sınırlarını esnetmektedir.[23] Bu bağlamda erkeklik, yalnızca güç ve kontrol üzerinden değil; duygusal açıklık, kırılganlık ve içsel farkındalık üzerinden yeniden anlam kazanmaktadır.

Kısaca, erkeklik imajının daha esnek ve kapsayıcı bir yapıya evrilmesi, güç ve zayıflık arasındaki geleneksel karşıtlığı aşarak daha bütüncül bir erkeklik anlayışının ortaya çıkmasına katkı sağlamaktadır. Bu dönüşüm, yalnızca bireysel iyilik hâlini güçlendirmekle kalmayıp, aynı zamanda toplumsal ilişkilerde daha sağlıklı ve sürdürülebilir bağların kurulmasına da zemin hazırlamaktadır. Böylece erkeklik, zayıflığı bastıran değil, kırılganlığı güçle bütünleştiren bir kimlik formu olarak yeniden tanımlanmaktadır.

6.5. Erkeklerde Manevi ve Duygusal Gücün Yeniden Tanımlanması

Modern dünyada erkeklik kimliği, özellikle Müslüman toplumlarda, geleneksel ataerkil normların ötesine geçerek daha kapsayıcı, duygusal ve manevi bir zeminde yeniden tanımlanmaktadır. Bu dönüşüm sürecinde ortaya çıkan "manevi erkeklik" modeli, fiziksel güç ve otorite merkezli erkeklik anlayışından farklı olarak; şefkat, merhamet, sorumluluk ve duygusal farkındalık gibi değerleri erkekliğin temel unsurları olarak kabul etmektedir.[24] Böylece erkeklik, yalnızca hâkimiyet ve kontrol üzerinden değil, duygusal ifade ve ilişkisel sorumluluk üzerinden anlam kazanan bir kimlik formuna dönüşmektedir. Bu bağlamda manevi erkeklik, erkekliğin güçle ilişkilendirilen geleneksel tanımını dönüştürerek, duygusal açıklığı bir zayıflık değil, aksine olgunluk ve içsel güç göstergesi olarak değerlendiren alternatif bir erkeklik modeli sunmaktadır.

---

[23] Mukuka, Thokozani. "Spiritual Hermaphroditism or Thinking with the Androgynous Soul". *International Journal of Research and Innovation in Social Science (IJRISS)* 8/9 (2024), 1337

[24] Ayaz, Hakan. "Filmi Tersten Sarmak: Ataerki ve Müslüman Erkekliği Yeniden Okumak". *Tezkire Dergisi* 33/90 (2024), s. 80.

Bu dönüşümün en önemli referans noktalarından biri, Hz. Peygamber'in örnek kişiliğini merkeze alan Peygamberî modeldir. Hz. Peygamber'in aile içi ilişkilerinde sergilediği sabır, anlayış ve merhamet; duygusal ifadenin erkeklik kimliğiyle çelişmediğini, aksine ideal erkeklik modelinin ayrılmaz bir parçası olduğunu göstermektedir.[25] Hz. Peygamber'in eşlerine karşı duyarlılığı, çocuklara yönelik şefkati ve toplumsal ilişkilerde sergilediği tevazu, erkekliğin yalnızca fiziksel güçle değil, duygusal olgunluk ve manevi derinlikle anlam kazandığını ortaya koymaktadır.[26] Bu yönüyle Peygamberî model, erkekliğin duygusal yönünü görünür kılarak, zayıflık olarak görülen duygusal ifade biçimlerini manevi güçle ilişkilendiren bir paradigma sunmaktadır.

Manevi erkeklik anlayışı, bireyin nefsî arzularına hâkim olabilme ve içsel dönüşüm sürecini tamamlayabilme kapasitesini de erkekliğin temel göstergelerinden biri olarak kabul etmektedir. Bu bağlamda erkeklik, dışsal güç gösterilerinden ziyade, içsel dengeyi kurabilme ve "madde" ile "mana" arasında bir uyum sağlayabilme becerisi üzerinden tanımlanmaktadır[27]. Manevi olgunluk, bireyin gurur, öfke ve hırs gibi duygularını kontrol edebilmesi ve kırılganlıklarını kabul ederek kendini geliştirmesiyle mümkün olmaktadır. Bu yönüyle manevi erkeklik, zayıflık olarak görülen kırılganlık ve duygusal açıklığı, insanî bir güç ve olgunluk göstergesi olarak yeniden yorumlamaktadır.

Tarihsel olarak fütüvvet ve Ahilik geleneğinde de benzer bir erkeklik anlayışının izlerine rastlanmaktadır. Bu geleneklerde yiğitlik yalnızca fiziksel cesaretle değil, merhamet, cömertlik ve adalet gibi erdemlerle birlikte değerlendirilmektedir.[28] Fetâ

---

[25] Baş, Erdoğan. "Kişilik ve Karakter İnşasında Kur'an'ın Sunduğu Güzel İnsan Modeli", *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2018), 283.

[26] Hakan Ayaz, "Filmi Tersten Sarmak: Ataerki ve Müslüman Erkekliği Yeniden Okumak". *Tezkire Dergisi* 33/90 (2024), s. 89.

[27] Mehmet Salih Karagöz, *Sâmiha Ayverdi'nin Romanlarında İnsan*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2020. s. 116.

[28] Gündüzöz, Güldane – Pehlivanlı, Hüseyin. "Türkçe Fütüvvetnâmelerde İnsan-ı Kâmil: Ahilik Perspektifinden Toplumsal ve Manevi Olgunlaşma". *Kalemname* 9/18 (2024), s. 67

olarak tanımlanan ideal erkek, toplumda adaleti tesis eden, zayıfı koruyan ve kendisini başkalarının hizmetine adayan birey olarak tasvir edilmektedir. Bu bağlamda duygusal duyarlılık ve toplumsal sorumluluk, manevi erkekliğin tarihsel köklerini oluşturan temel değerler olarak öne çıkmaktadır.

Günümüz sosyo-kültürel bağlamında manevi erkeklik modeli, bakım verme ve duygusal katılımı erkekliğin önemli bir boyutu olarak kabul etmektedir. Hz. Peygamber'in ev işlerine katılması, çocuk bakımında aktif rol alması ve aile içi ilişkilerde duygusal sorumluluk üstlenmesi, modern dindar erkeklik anlayışına güçlü bir meşruiyet zemini sunmaktadır.[29] Bu çerçevede modern babalık anlayışı da dönüşmekte; otoriter ve mesafeli baba figürü yerini, çocuklarıyla duygusal bağ kuran, rehberlik eden ve bakım süreçlerine aktif katılan bir baba modeline bırakmaktadır.[30]

Sonuç olarak manevi erkeklik modeli, duygusal ifade, kırılganlık ve güç arasındaki paradoksu yeniden yorumlayan bütüncül bir erkeklik anlayışı sunmaktadır. Bu modelde güç, baskınlık ve kontrolle değil; şefkat, merhamet ve sorumlulukla tanımlanmaktadır. Böylece manevi erkeklik hem geleneksel dinî değerlerle uyumlu hem de modern toplumun duygusal ve ilişkisel beklentilerine cevap veren esnek ve kapsayıcı bir erkeklik kimliği inşa etmektedir.[31]

Sonuç

Bu çalışma, erkeklik kimliğinin geleneksel güç ve otorite merkezli tanımının ötesine geçerek, maneviyat, duygusal ifade ve kırılganlık ekseninde yeniden değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymuştur. Erkeklik, uzun süre boyunca dayanıklı-

---

[29] Sümeyye Turan Ülkü –Vejdi Bilgin, "Toplumsal Cinsiyet Ekseninde Din ve Aile İçi Roller", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 29/2 (2020), 472.

[30] Hüseyin Özdemir, "Toplumsal Cinsiyet Perspektifinde Erkeklik ve Kadınlık Algısı: Bir Alan Araştırması". *Asya Studies* 3/10 (2019), 97.

[31] Ayaz, Hakan. "Filmi Tersten Sarmak: Ataerkil ve Müslüman Erkekliği Yeniden Okumak". *Tezkire Dergisi* 33/90 (2024), s.82.

lık, kontrol ve duygusal mesafe gibi özelliklerle tanımlanmış; bu durum erkeklerin duygusal deneyimlerini bastırmalarına ve kırılganlıklarını görünmez kılmalarına yol açmıştır. Ancak modern toplumsal dönüşümler ve toplumsal cinsiyet çalışmalarındaki gelişmeler, erkeklik kimliğinin sabit ve biyolojik bir kategori değil; tarihsel, kültürel ve sosyal süreçler içerisinde inşa edilen dinamik bir yapı olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda erkeklik, yalnızca güç ve otorite üzerinden değil, duygusal, manevi ve etik boyutlarıyla birlikte ele alınması gereken çok boyutlu bir kimlik olarak değerlendirilmektedir.

Çalışmada ele alınan maneviyat kavramı, erkeklik kimliğinin yeniden yorumlanmasında önemli bir kuramsal çerçeve sunmaktadır. Maneviyat, bireyin yalnızca dışsal başarı ve statüye değil, içsel farkındalık, anlam arayışı ve ahlaki olgunlaşmaya yönelmesini ifade etmektedir. Bu yönüyle manevi perspektif, geleneksel erkeklik normlarında zayıflık olarak değerlendirilen duygusal açıklık ve kırılganlığı, bireyin içsel gelişiminin önemli bir parçası olarak yeniden anlamlandırmaktadır. Böylece güç, başkaları üzerinde tahakküm kurma kapasitesiyle değil, bireyin kendi nefsini tanıma, duygularını anlamlandırma ve ilişkisel sorumluluk geliştirme becerisiyle tanımlanmaktadır.

Erkeklerde duygusal ifade ve kırılganlık konusunun ele alındığı bölümde, toplumsal cinsiyet normlarının erkeklerin duygusal gelişimi üzerinde belirleyici rol oynadığı görülmüştür. Erkek çocuklarının erken yaşlardan itibaren duygusal ifadelerini sınırlamaya yönlendirilmesi, yetişkinlikte duygusal kapalılık ve eril suskunluk biçiminde ortaya çıkmaktadır. Bu durum, erkeklerin psikolojik iyi oluşunu olumsuz etkilediği gibi, aile içi ve toplumsal ilişkilerde de mesafe ve iletişim sorunlarına yol açabilmektedir. Bu nedenle kırılganlık, geleneksel erkeklik anlayışında olduğu gibi bir zayıflık değil; duygusal farkındalık, empati ve psikososyal dayanıklılık geliştiren bir güç kaynağı olarak değerlendirilmelidir.

Çalışmanın önemli vurgularından biri de erkeklikte güç paradoksunun ortaya konulmasıdır. Erkeklik çoğu zaman güçlü, kontrol sahibi ve dayanıklı bir kimlik olarak sunulsa da bu kimliğin sürdürülebilmesi için duyguların bastırılması ve sürekli performans gerektirmesi, erkekliğin aslında kırılgan bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Manevi perspektif, bu paradoksu aşarak gücü kırılganlıkla bütünleştiren bir anlayış geliştirmektedir. Bu bağlamda gerçek güç, duygusal açıklık geliştirebilme, zayıflıkları kabul edebilme ve içsel dönüşüm yaşayabilme kapasitesiyle ilişkilendirilmektedir.

Manevi erkeklik modeli ise erkekliğin yeniden tanımlanmasında bütüncül bir yaklaşım sunmaktadır. Bu modelde erkeklik, yalnızca otorite ve kontrolle değil; merhamet, sorumluluk, empati ve duygusal farkındalık gibi değerlerle ilişkilendirilmektedir. Peygamberî model, fütüvvet ve ahilik geleneği gibi tarihsel ve dinî referanslar, duygusal açıklığın ve şefkatin erkeklik kimliğiyle uyumlu olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede modern erkeklik anlayışı da dönüşmekte; otoriter ve mesafeli erkek modeli yerini, bakım veren, duygusal bağ kuran ve ilişkisel sorumluluk üstlenen bir erkeklik anlayışına bırakmaktadır.

Sonuç olarak, manevi erkeklik yaklaşımı, güç ve zayıflık arasındaki geleneksel karşıtlığı aşarak erkekliğin daha esnek, kapsayıcı ve insani bir kimlik olarak yeniden düşünülmesine katkı sağlamaktadır. Bu dönüşüm, yalnızca erkeklerin bireysel iyilik hâlini güçlendirmekle kalmayıp, aile içi ilişkilerden toplumsal uyuma kadar geniş bir alanda olumlu etkiler yaratma potansiyeline sahiptir. Erkekliğin duygusal, manevi ve etik boyutlarıyla birlikte ele alınması, modern toplumda daha sağlıklı, dengeli ve bütüncül bir erkeklik anlayışının gelişmesine zemin hazırlamaktadır. Böylece erkeklik, zayıflığı bastıran değil, kırılganlığı güçle bütünleştiren bir kimlik formu olarak yeniden tanımlanmaktadır.

Kaynakça

Andrea Stanaland–Sarah Gaither – Gassman- Anna Pines, "When Is Masculinity 'Fragile'? An Expectancy-Discrepancy-Threat Model of Masculine Identity". *Personality and Social Psychology Review* 27/4 (2023), 359–377. https://doi.org/10.1177/10888683221141176

Apak, Hıdır – Acar, Mustafa Cihat. "Dindarlığın Bir Boyutu Olarak Maneviyat". İçinde *Din Bilimleri: Klasik Sorunlar – Güncel Tartışmalar*. ed. Mehmet Nuri Doru – Ömer Bozkurt. 365–378. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2018.

Armand Heystek –Robert Flood, "How Men's Support Groups Can Cultivate Men's Spirituality and the Sacred Masculine". *Men's Resource Center*, 2021.

Ayaz, Hakan. "Filmi Tersten Sarmak: Ataerkil ve Müslüman Erkekliği Yeniden Okumak". *Tezkire Dergisi* 33/90 (2024), 77–95.

Barutçu, Atilla. "Bir Erkeklik Stratejisi: Özel Alanda Eril Suskunluk". *Fe Dergi* 7/1 (2015), 130–145. https://doi.org/10.1501/Fe0001_0000000137

Baş, Erdoğan. "Kişilik ve Karakter İnşasında Kur'an'ın Sunduğu Güzel İnsan Modeli". *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2018), 277–296.

Bayer, Abdullah. "Din ve Erkekliğin Farklı Görünümleri: Benim Annem Bir Melek Dizisi Örneği". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)* 8/2 (2025), 545–577. https://doi.org/10.47951/mediad.1824030

Bayer, Abdullah. "Erkeklik Krizi Bağlamında Babalık Olgusu". *Türkiye Sosyal Bilimler Sempozyumu*, (2025), 211-220. https://doi.org/10.55709/tsbsdergisi.866

Bridges, Tristan – Pascoe, C. J. "Hybrid Masculinities: New Directions in the Sociology of Men and Masculinities". *Sociology Compass* 8/3 (2014), 246–258. https://doi.org/10.1111/soc4.12134

Connell, Raewyn W. – Messerschmidt, James W. "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept". *Gender & Society* 19/6 (2005), 829–859. http://www.jstor.org/stable/27640853

Çakmak, Furkan. "Modern Erkeklik Krizi: Incel İdeolojisi, Temelleri ve Eleştirisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/1 (2025), 71–96. https://doi.org/10.33415/daad.1593060

Elliott, Karla. “Caring Masculinities: Theorizing an Emerging Concept”. *Men and Masculinities* 19/3 (2016), 240–259, doi: 10.1177/1097184X15576203

Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Pantheon Books, 1977.

Gedik, Eda. “Türkiye’de Melez Erkeklik Halleri”. İçinde *Sosyal Bilimler Perspektifinde Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları*. ed. Hakan Çakır – Eda Gedik. 41–56. Ankara: İksad Yayınevi, 2023.

Gündüzöz, Güldane – Pehlivanlı, Hüseyin. “Türkçe Fütüvvetnâmelerde İnsan-ı Kâmil: Ahilik Perspektifinden Toplumsal ve Manevi Olgunlaşma”. *Kalemname* 9/18 (2024), 1362–1445.

Hüseyin Özdemir, “Toplumsal Cinsiyet Perspektifinde Erkeklik ve Kadınlık Algısı: Bir Alan Araştırması”. *Asya Studies* 3/10 (2019), 90–107.

Karagöz, Mehmet Salih. *Sâmiha Ayverdi’nin Romanlarında İnsan*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2020.

Abdurrahim Kaplan, *Toplumsal Çürümenin Anatomisi Lut Kavmi Örneği*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayyınları, 2026.

Mahmood Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

Rafael Rizzo, *Güneş Kral: Erkekliğe Yeni Bir Bakış*. çev. S. Altıntaş Bursalıoğlu. İstanbul: Doğan Kitap, 2025.

Serpil Sancar, *Erkeklik: İmkânsız İktidar*. İstanbul: Metis Yayınları, 2008.

Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2004.

Thokozani Mukuka, “Spiritual Hermaphroditism or Thinking with the Androgynous Soul”. *International Journal of Research and Innovation in Social Science (IJRISS)* 8/9 (2024), 1331–1344. https://dx.doi.org/10.47772/IJRISS.2024.8090255

Turan Sümeyye Ülkü – Bilgin Vejdi. “Toplumsal Cinsiyet Ekseninde Din ve Aile İçi Roller”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29/2 (2020), 459–493. https://orcid.org/0000-0002-2161-4875

Walker William T. “If You Do Not Transform Your Pain, You Will Transmit It”. *Films For Action*, 2016. https://www.filmsforaction.org/articles/if-you-do-not-transform-your-pain-you-will-transmit-it/

YEDİNCİ BÖLÜM

Cemaatler, Tarikatlar ve Dindar Erkeklikler: Dinî Gruplarda Kimlik ve Aidiyetin Ahlâkî İnşası*

Abdülkadir CANSIZ**

Özet

Bu çalışma, bir dinî cemaat (Hacıbey Cemaati) örneğinden, cemaat ve tarikatlarda erkekliğin toplumsal, kültürel ve dinî referanslarla nasıl inşa edildiğini araştırır. Erkeklik olgusunun söz konusu dinî yapı içerisindeki inşa süreçleri; ahlâk anlayışı, aidiyet biçimleri, otorite ilişkileri ve modernlikle kurulan etkileşim bağlamında inceler. Araştırma verilerinin toplanması doktora tez çalışması kapsamında 3 yılı aşan nitel saha tecrübesine dayanmaktadır. Bu çerçevede 21 derinlemesine görüşme, derinlikli gözlem, sohbet notları ve alan günlüklerinden elde edilen veriler etnofenomenolojik bir yaklaşımla çözümlenmeye çalışılmıştır. Temel bulgumuz, dinî gruplarda erkeklik klasik ataerkil tutumla şekillenen maskülen yaklaşım üzerinden değil; İslamî öğretilerle şekillenen tasavvufî şahsiyet, karakter, etik-dinî kaygılar ve öz-disiplin üzerinden tanımlandığını göstermektedir. Bu yapılarda erkeklik formu, tahakküm ve kontrol yerine; nefs terbiyesi, merhamet ve ahlâkî olgunluk ekseninde yeniden üretilmektedir. Dinî gruplar, erkek kimliği için karşılıklı istikrar alanı sunmakta; kollektif yapısıyla manevî-dinî bağlamla imtizaç ettirilmiş bir aidiyet inşa etmektedir. Bu bağlamda dinî gruplar ve tarikat çevrelerinde erkeklik, bireysel

---

* Bu makale, yazarın Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırladığı "Modern Zamanlarda Geleneksel Süreklilik: Hacıbey Cemaati Örneği" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

** Dr., İstanbul Büyükşehir Belediyesi, e-posta: akadircansiz@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5437-7351

performansla değil, kolektif kimlik içinde anlam kazanmaktadır. Vekâle ve sohbet halkaları etrafında şekillenen ortamlar ise liminal mekânlar olarak erkekliğin bu yeni formunda işlevsellik kazanmakta; modern hayatın bunaltıcı gerilimlerinden geçici bir arınma sağlayarak manevî kaygı ve duygusal yoğunluğu maskülenliğin merkezine yerleştirmektedir. Cemaat ve tarikatlarda şeyh, bireysel rehber ve karizmatik otorite olarak konumlanmakta; üyelerin teslimiyet söylemi içselleştirilmiş disiplin üzerinden yeniden inşa edilmektedir. Bu çalışmada erkeklik, din ve modernlik literatürlerini müşterek bir perspektifle bir araya getirmekte, tasavvufî bağlamda erkekliğin ahlâkî öz-disiplin, duygusal yoğunluk ve ilişkisel aidiyet (intisap) üzerinden nasıl üretildiği üzerinde durulmaktadır. Bu çalışma, hegemonik erkeklik modelinin ötesinde ve dinî tecrübenin dönüştürücü kapasitesini merkeze alan bir analizle erkeklik konusuna farklı bir perspektiften bakabilmemize yardımcı olmaktadır. Gerçekliğin bir yansıması olarak tebarüz eden erkeklik olgusunun bu çok katmanlı yapısı çalışmada "etik-dindar erkeklik" olarak kavramsallaştırılmakta; cemaat ve tarikatlarda hegemonik erkeklik modelinden farklı alternatif bir maskülenlik formunun mevcudiyetini iddia etmektedir. Bu çalışma, günümüz modern hayatın içinde mevcut dinî cemaat ve tarikatlarda gücü tahakkümden öz-disipline (self-control) kaydıran, duygusal yoğunluğa odaklanan ve dinî hassasiyetler üzerinden sembolik meşruiyet üreten bir erkeklik anlayışının mevcudiyetine işaret etmektedir.

Giriş

Geç modern toplumlar, kimlik kategorilerinin sabitliğini yitirdiği ve bireylerin öz duruşlarını sürekli olarak yeniden kurmak zorunda kaldıkları bir toplumsal bağlam üretmektedir. Refleksif modernleşme süreçleri, yaşam tarzlarının zenginleşmesi ve kurumsal belirsizliklerin artışı, bireysel kimliği artık verilmiş bir konumdan ziyade müzakere edilen ve performatif

şekilde üretilen bir yapı hâline getirmiştir.[1] Günümüzde varlığı inkâr edilemez bu dönüşümden erkeklik olgusu da muaf değildir. Modernleşmenin kuşatıcı etkisiyle geleneksel ataerkil rollerin çözülmesi, ekonomik güvencesizlik, kentleşme, eğitim düzeyindeki artış ve kültürel çoğullaşma, erkek kimliğini daha akışkan, kırılgan ve mevcut erkeklik konjonktürüne bağımlı bir konuma taşımıştır. Erkeklik, bu bağlamda, sabit bir toplumsal statü değil; sürekli yeniden üretilen bir kimlik formu olarak turnusol kâğıdının asidik etkiyle tepkimeye girdiğinde ortaya çıkan renk değiştirme hadisesi gibi günümüz dünyasında eski ve köklü geleneklerden beslenen ataerkil yapılardan oldukça farklı biçimde toplumsal hayatta alternatif şekillerde tezahür ettiği gözlemlenmektedir.[2]

Connell hegemonik erkeklik kuramında, erkekliğin geleneksel ve kültürel bağlamla değerlendirdiği yaklaşımında; erkekliğin güç, otorite ve tahakküm ilişkileri üzerinden kurulduğunu savunmaktadır.[3] Bu yaklaşımda, bilişsel olarak hafızalarda yer edinmiş ve kültürel hinterlandın etkisiyle hegemonik erkeklik, hem kadınlar hem de diğer erkeklik algıları üzerinde sembolik ve maddi üstünlük tesis eden normatif bir yapı olarak insanların zihin dünyalarında varlığını devam ettirdiği düşüncesi oldukça baskındır. Fakat son dönemlerde yapılan çalışmalar, erkeklik kavramının geleneksel ataerkil anlamdaki gibi tekil ve homojen bir yapıda olmadığı; aksine çoğul, hiyerarşik ve bağlama göre değişen (melez) repertuarlardan beslenen formlar olarak performans sergilediklerini destekler veriler altında erkek-

---

1 Anthony Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, çev. Ümit Tatlıcan (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 109-119; Ulrich Beck, *Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru*, çev. Kâzım Özdoğan- Bülent Dogan (Istanbul: İthaki Yayınları, 2011), 131-137; Zygmunt Bauman, *Akışkan Modernite*, çev. Sinan Okan Çavuş (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2017), 167-171.

2 Meryem Cihangir, "Neslin Korunması İlkesi Bağlamında 'Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyetsizlik' Söylemlerine Eleştirel Bakış", *Dini Araştırmalar* 67 (2024), 478-480.

3 Raewyn Connell, *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*, çev. Cem Soydemir (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998), 77-84.

lik kavramı değişkenlik gösterdiği üzerine farklı düşünceler ve gerçekliklerin olduğu farklı çalışmalarda iddia edilmiştir.[4] Bu iddialar dikkate alındığında günümüz modern hayatın içinde tezahür eden erkeklik, farklı kültürel, dinî ve sosyo-ekonomik alanlarda alternatif biçimlerde inşa edilmekte; hegemonik modele uyum kadar ona mesafe ve dönüşümü de kendi mevcudiyetinde barındıran hibrit bir yapı özellikler göstermektedir.

Türkiye bağlamında erkeklik tartışmaları çoğunlukla milliyetçilik, askerlik, aile reisliği ve İslamî muhafazakârlık eksenlerinde yürütülmüştür.[5] Bu çalışmalar genel olarak Türkiye'de erkekliğin devletle kurulan ilişki, kamusal otorite ve aile içi güç dengeleri üzerinden nasıl üretildiği üzerine durmaktadır.[6] Ancak literatürde cemaat ve tarikatlar bağlamında erkekliğin hangi dinamikler üzerinden kurulduğuna dair araştırmalar nispeten sınırlı kalmıştır. Oysa günümüzde cemaat ve tarikatlar, modern hayatın içinde varlığını sürdürmekte ve erkek özneleşmesini belirli etik ve manevî pratikler aracılığıyla şekillendiren otantik alanların varlığına ve inşasına imkân sağlamaktadır.

Bu makale, bir tarikat çevresinde -Hacıbey Cemaatinde- erkekliğin nasıl inşa edildiğini; bu inşa sürecinin ahlâk, aidiyet, otorite ve modernlikle kurulan ilişki bağlamında nasıl anlam kazandığını analiz etmektedir. Çalışmanın temel iddiası, Türkiye'deki İslamî cemaat ve tarikatlarda erkekliğin hegemonik tahakküm ve üstünlük pratiklerinden ziyade dinî öğretiler, ahlâkî öz-disiplin, manevî yoğunluk ve tasavvufî -ihvan kardeşliği- üzerinden inşa edilen ilişkisel aidiyet temelli erkekliğin üretim

---

4 R. W. Connell- James W. Messerschmidt, "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept", *Gender & Society* 19/6 (2005), 32-33; Demetrakis Z Demetriou, "Connell's Concept of Hegemonic Masculinity: A Critique", *Theory and Society* 30 (2001), 339-341; Marcia C. Inhorn, *The New Arab Man: Emergent Masculinities, Technologies, and Islam in the Middle East* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012), 42-46.

5 Deniz Kandiyoti, "Bargaining with Patriarchy", *Gender and Society* 2/3 (1988), 278-279; Gul Ozyegin, *New Desires, New Selves: Sex, Love, and Piety Among Turkish Youth* (New York: New York university press, 2015), 23-26.

6 Şirin Tekeli (ed.), *Women in Modern Turkish Society: A Reader* (London; Atlantic Heights, N.J. : Zed Books, 1995), 306-309.

pratiklerinin tezahüründen kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda cemaat ve tarikatlardaki dindar erkeklik modelinde, güç ilişkilerinin yeniden tanımlandığı, otoriteye -şeyh-mürşid- teslimiyetin zayıflık değil etik/ahlakî yönelim olarak kavrandığı ve cemaat -yapı- içindeki kardeşliğin (ihvanlık anlayışı) kimlik istikrarı sağladığını göstermektedir. Bu durum, geleneksel yaklaşım ve modern zamanda eşine az rastlanan alternatif bir maskülen form olarak günümüz dinî yapılardaki konumuna dikkat kesilmesi alana ciddi bir katkı sağlamakla kalmayacak günümüz dinî gruplarında erkeklik bağlamında farklı perspektiflerin de var olabildiğini anlamamıza yardımcı olacaktır.

Metodolojik açıdan çalışma, etnofenomenolojik bir yaklaşım benimseyerek hem içerden yaşantıyı hem dışardan yapısal çözümlemeyi bir arada yürütmüştür. Katılımcı anlatıları yalnızca betimleyici veri olarak değil; erkeklik inşasının üretim şekilleri olarak ele alınmıştır. Bu yaklaşım, erkeklik çalışmalarında nicel ölçümlerle sınırlı analizlerin ötesine geçilmesi gerektiğini; duygulanım, deneyim ve öz-anlatının kurucu rolünün dikkate alınmasının önemini göstermektedir.

Bununla birlikte çalışmanın bazı sınırlılıkları bulunmaktadır. Araştırmada görüşmeler yapısal sınırlılıklardan dolayı yalnızca erkek katılımcılarla yürütülmüş; tek bir tasavvufî çevreye odaklanılmıştır. Ayrıca anlatılar öz-temsil içerdiğinden normatif idealizasyon riski taşımaktadır. Gelecek çalışmalarda, kadınların bu erkeklik modeline dair algılarını inceleyebilir; farklı tarikatlar arasında karşılaştırmalı analizler yapabilir, kuşaklar arası dönüşümü ve dindar kimlik ve erkekliğin evlilik, babalık ve çalışma hayatıyla ilişkisi ayrıca araştırma konusu olarak çalışılmasının literatüre önemli katkılar sağlayacağına dikkat çekmemiz gerekmektedir.

Bu çalışma, saha verilerinin analitik çözümlemesi ve Hacıbey Cemaati örneğinden hareketle erkekliğin cemaat ve tarikatlarda nasıl üretildiğini açıklamak üzere kavramsal bir model ortaya koymaktadır. Çalışmamızda “etik-dindar erkeklik”

olarak kavramsallaştırdığımız bu model, sosyal hayatta oldukça fazla taraftara sahip olan hegemonik erkeklik formunun, dinî gruplarda erkekliğin ibadet, kurumsal otorite ya da toplumsal tahakküm üzerinden değil; öz-disiplin (terbiye), ahlâkî performans (etik) ve grup aidiyeti üzerinden kurulduğunu dikkatlere sunmaktadır.

7.1. Erkeklik ve Kuramsal Yaklaşımlar

Dinî gruplarda erkeklik çalışmalarında dikkat çeken ilk nokta, yapılan çalışmalarda literatürde pek fazla değinilmeyen ahlâkî erkeklik kavramının oldukça derin bir etkiye sahip olduğunun göz ardı edilmesinden kaynaklanmaktadır. Dindar erkeklerde tezahür eden bu ahlâkî erkeklik (moral masculinity), dinî cemaat ve tarikatlarda geleneksel maskülen formlar üzerinden değil; şahsiyet, karakter ve öz-denetim üzerinden şekillenmektedir. Katılımcı söylemlerinden elde edilen saha verileri, modern tabirle "maskülen" olarak tanımlanan "erkeklik" olgusu dinî kavramlarla ifade edildiğinde asabiyet, kuvvet veya tahakküm pratiklerinin performatif tezahürlerinden ziyade; merhamet, sabır, tevazu ve manevî dönüşüm (spiritual transformation) gibi ahlâkî niteliklerle ilişkilendirdiklerini göstermiştir. Bu bağlamda dinî cemaat ve tarikatlarda erkeklik, dışsal/haricî güç gösterilerinden ziyade içsel/derunî disiplin ve ahlakî farkındalık üzerinden anlamlandırıldığı söylenebilir. Dolayısıyla dinî gruplarda erkek kimliği, klasik anlamda iddia edilen ve rutin sosyal hayat pratiklerinde tezahür eden şekliyle tahakküm kurma formunda değil; nefs terbiyesi ve ahlâkî karakter inşasıyla mukayese edilmektedir.

Bu "etik-dindar erkeklik" kavramının ikinci bileşeni olarak tanımlayabileceğimiz ilişkisel gömülülük (relational embeddedness), erkekliğin toplumsal anlamda anlaşıldığı gibi bireysel ve atomize bir kimlik formu olarak değil; cemaat ve tarikatlardaki ihvan ağı içinde kolektif biçimde üretildiğini göstermektedir. Erkeklik Hacıbey Cemaati ve benzer yapılarda yalnızca kişisel

bir özneleşme süreci değil; kardeşlik, dayanışma ve karşılıklı sorumluluk ilişkileri içinde şekillenen bir mahviyet ve tevazu gibi ahlâkî kriterler merkeze alınarak inşa edilen kolektif pratik olarak karşımıza çıkmaktadır. Dinî gruplardaki ihvan/derviş ilişkisi, erkekliğe hem normatif bir çerçeve hem de maddî ve manevî destek zemini sunmaktadır. Bu durum, erkek kimliğinin modern ferdiyet anlayışı bağlamında yalnızlaşan yapısına karşı alternatif münasebet temelli bir istikrar üretmektedir. Bu çerçevede "etik-dindar erkeklik" cemaat içi etkileşimler aracılığıyla teyit edilmekte, pekiştirilmekte ve kendi bağlamında yeniden anlamlandırılmaktadır.

Çalışma bağlamında cemaat ve tarikatlarda üzerinde dikkatle durulması gereken bir diğer kavram ise, *stratejik görünmezlik* (strategic invisibility) kavramıdır. Bu kavram, cemaat ve tarikatlarda erkekliğin meşruiyet üretim biçimine işaret etmektedir. Bu Hacıbey Cemaati özelinde; kurumsallaşmama, siyasete mesafeli duruş ve dünyevî çıkar "menfaat" olgusuna mesafe söylemleri, cemaatin ahlâkî safiyet iddiasını güçlendiren stratejik bir duruş sergilemektedir. Bu olgu dinî gruplarda erkeklik olgusunun görünürlükten bilinçli biçimde kaçınma, gösteriş (riya) riskini azaltma ve sembolik sermaye üretme gayesi taşıdığını göstermektedir. Böylece Hacıbey Cemaati özelinde gözlemlediğimiz ve benzer cemaat ve tarikatların da aynı dinî referanslardan beslendiği göz önünde bulundurulduğunda inşa edilen normatif erkeklik algısı, kamusal alanda ihtişamlı ve debdebeli güç performansıyla değil; derûnî bütünlük ve dünyevî mesafeyle meşrulaştırılmaya çalışılmaktadır. Bu strateji, cemaat ve tarikatların hem kendi iç tutarlılığını korumasına hem de dışarıya karşı otantik bir duruş sergilemesine katkı sağlamaktadır.

Cemaat ve tarikat yapılarında genel olarak gözlemlenen bu ortaklıklar birlikte düşünüldüğünde ortaya çıkan yapı, erkeklik algısının dış dünyada tahayyül edilen hegemonik tahakküm modeliyle örtüşmeyen; ahlâk temelli, ilişkisel olarak gömülü ve

sembolik olarak "etik dindar erkeklik" formuna işaret etmektedir. Ahlâkî öz-disiplin, kolektif aidiyet -ihvan kardeşliği- ve görünmezlik üzerinden inşa edilen bu meşruiyet, İslamî referanslardan beslenen dinî gruplarda erkekliğin temel kurucu dinamikleri olarak tezahür etmektedir. Bu model, akademik sahada yapılan erkeklik çalışmalarında tarikat ve cemaatlerin otantik habituslarında inşa edilen, dinî bağlamın dönüştürücü kapasitesini gözler önüne sermekte ve sahaya özgün bir kuramsal katkı sağlayan "etik-dindar erkeklik" yapısına dikkat çekmektedir.

7.2. Erkeklik Çalışmaları: Hegemonik Modelin Ötesi

Erkeklik çalışmaları literatüründe Connell hegemonik erkeklik kavramında, erkekliğin tarihsel olarak iktidar, hiyerarşi ve tahakküm ilişkileri üzerinden kurulduğunu ileri sürmektedir. Bu yaklaşımıyla o, erkekliğin hem kadınlar hem de diğer erkeklik biçimleri üzerinde üstünlük tesis eden normatif bir ideal olarak yaptırım gücüne dikkat çeker.[7] Bununla birlikte, daha sonraki dönemlerde yapılan akademik çalışmalardan elde edilen verilerin de desteği ile hegemonik modelin tekil ve stabil bir yapıda olmadığı gözler önüne serilmiştir. Demetriou, hegemonik erkekliğin homojen bir formdan ziyade melezleşebilen ve farklı bağlamlarda yeniden şekillenen bir yapı olduğunu savunurken;[8] Messerschmidt erkekliğin bağlamsal olarak sürekli yeniden üretildiğine dikkat çekmiştir.[9] Bu akademik çalışmalar çerçevesinde çeşitlenen kavramsal farklılıklar, erkeklik analizlerinin kültürel, dinî ve toplumsal özgünlüklerinin de dikkate alınması gerektiğini göstermektedir.

Bu bağlamda dindar erkeklik literatürü bizlere önemli bir açılım sunmaktadır. Avishai, Inhorn ve Deeb ile Harb gibi araş-

---

7 Connell, *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*, 245-252.

8 Demetriou, "Connell's Concept of Hegemonic Masculinity: A Critique", 347-349.

9 James W. Messerschmidt, *Hegemonic Masculinity: Formulation, Reformulation, and Amplification* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2018), 56-58.

tırmacılar, dinî pratiklerin erkekliğin kültürel, ahlâki ve teknolojik etkenler altında yeniden tanımlanmasının belirleyici olabileceğini göstermiştir. Bu çalışmalar, erkekliğin yalnızca seküler güç ilişkileri üzerinden değil; dinî normlar, ibadet pratikleri ve kültürel/ahlâkî disiplin aracılığıyla da şekillenebileceğini ortaya koymaktadır.[10]

7.3. Lived Religion ve Duygulanım

Din sosyolojisindeki "lived religion" yaklaşımı çerçevesinde çalışmalar yapan Orsi ve McGuire, dini yalnızca doktriner sistemler veya kurumsal yapılar üzerinden değil; gündelik pratikler ve tecrübî yaşantılar arasında da analiz edilmesi gerektiğini dile getirmişlerdir.[11] Bu perspektifte din, sadece kitabî öğretilerden ibaret değil; hissedilen, yaşanan ve pratikte tecrübe edilen bir gerçeklik olarak tanımlanmaktadır. Bu bağlamda dinî pratikler, erkekliğin gündelik hayatta nasıl somutlaştığını ve dönüştüğünü anlamak için bizlere verimli bir alan sunmaktadır. Mahmood'un etik özneleşme çerçevesi de bizlere bu konuda önemli bir mihenk noktası oluşturmaktadır. Mahmood, özellikle Müslüman kadınların dinî pratikler aracılığıyla nasıl etik özne hâline geldiklerini *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* isimli çalışmasında gözler önüne sermiştir.[12] Bu çalışmamızda benzer bir çerçeve erkek özneleşmesine uygulanmakta; dinî gruplardaki temel yapısal özelliklerin -düstur- erkekliğin ataerkil ve hegemonik yapısını dönüştürdüğü pratikler sahadan elde edilen veriler ve katılımcı söylemleri çerçevesinde analiz edilmektedir. Böylece dinî cemaat ve tari-

---

[10] Avishai, "'Doıng Relıgıon' In a Secular World: Women in Conservative Religions and the Question of Agency", 411; Inhorn, *The New Arab Man*, 299-300,317; Deeb- Harb, *Leisurely Islam*, 33.

[11] Robert A. Orsi, *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005), 166-169; Meredith B. McGuire, *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2008), 12-13.

[12] Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton, NJ, Oxford: Princeton University Press, 2005), 29-30.

katlarda erkeklik, haricî ve modern sosyal normların pasif bir hâmili değil; erkeler tarafından bilinçli olarak içselleştirilen ve pratikler aracılığıyla sürekli üretilen ahlakî bir yapı olarak ele alınmaktadır.

7.4. Modernlik, Aidiyet ve Post-Seküler Tartışmalar

Erkelik algısında bir diğer kuramsal eksen modernlik ve post-seküler tartışmalarla ilişkilidir. Bauman, geç modernliğin kimlikleri akışkanlaştırdığını ve bireyleri sürekli bir öz-yeniden kimlik inşa sürecine zorladığını[13] iddia ederken; Putnam, modern toplumlarda sosyal sermayenin zayıfladığına ve toplumsal bağların gevşediğine dikkat çekmektedir.[14] Bu çerçevede modernitenin etkisi altında varlığını devam ettiren cemaat ve tarikat yapıları, erkek kimlik kırılganlığına karşı istikrar sağlayan alanlar olarak değerlendirilebilir. Berger ve Habermas ise post-seküler bağlamda dinîn kamusal rolünün yeniden düşünülmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu düşünürlere göre din modernlik karşısında geri çekilen bir figüran değil, yeni müzakere biçimleri geliştiren bir aktör olarak konumlandırılmaktadır.[15] Aynı minvalde Kehrer'de modernleşme süreciyle birlikte geleneksel dindarlık biçimlerinin tamamen ortadan kalkmadığı, fakat yeni anlamlar ve motivasyonlarla yeniden yorumlandığına dikkat çekmiştir.[16] Hacıbey Cemaati ihvanlarıyla gerçekleştirdiğimiz çalışmadan elde edilen veriler muvacehesinde cemaatler ve tarikatların modern hayatın getirmiş olduğu parçalanma ve bireyselleşme süreçlerine karşı güçlü bir aidiyet zemini ürettiği söylenebilir. Böylece tarikatlar, modernliğe karşı ve kapalı bir alternatif değil; modernliğin ürettiği kırılganlıkları telafi eden,

---

13 Bauman, *Akışkan Modernite*, 31-32.

14 Robert D. Putnam, *Bowling Alone* (New York: Simon & Schuster, 2000), 18-24.

15 Peter L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Washington, DC: Ethics and Public Policy Center, 2008), 14-17; Jürgen Habermas, "Notes on Post-Secular Society", *New Perspectives Quarterly* 25/4 (Eylül 2008), 17-29.

16 Günter Kehrer, "Din ve Toplum", çev. Yasin Aktay, *Din Sosyolojisi*, ed. Yasin Aktay - M. Emin Köktaş (Ankara: Vadi Yayınları, 2007), 105-106.

kimliği ilişkisel olarak istikrara kavuşturan ve özellikle erkekler üzerinde erkeklik algısının inşa sürecinde varlığını aktif bir şekilde devam ettiren toplumsal kurum ve yaşam alanları olarak varlıklarını devam ettirmektedirler.

7.5. İslamî Cemaat ve Tarikatlarda Kimlik, Aidiyet ve Erkeklik İnşasında Etkili Olan Faktörler

Hacıbey Cemaati özelinde sahadan elde edilen veriler, İslamî kaynaklardan beslenen benzer yapılarla analitik düzlemde belirli ölçüde farklılaşmalar sergilemekle beraber, temelde ortak epistemik ve normatif çerçeveden hareket etmektedir. Ortaya çıkan farklılıklar daha çok pratik uygulama, söylem tonu ya da bireysel tecrübe düzeyinde gerçekleşmekte ancak kurucu referanslar, değerler hiyerarşisi ve meşruiyet kaynakları bakımından yapısal benzerlik ve süreklilik arz ettiği söylenebilir. Bu nedenle bu çalışmada cemaat ve tarikatlar hakkında yapılan analiz, yalnızca Hacıbey Cemaati'ne özgü mikro verileri betimlemekle sınırlı kalmayıp; benzer dinî cemaat ve tarikatlar içinde analitik çerçeve sunacak şekilde, bulgularda tematik ve kuramsal genelleme yapılmıştır. Bu bağlamda yapılan bu çalışma, özgün saha verilerinden beslenmekle birlikte, daha geniş dinî-toplumsal örüntüye dair kavramsal çıkarımlar yapmamıza imkân sağlamıştır.

7.6. Bulgular ve Tartışma

Saha bulguları, vekâle ve sohbet ortamlarının yalnızca ibadet mekânları değil; erkeklik kimliğinin yeniden düzenlendiği ontolojik eşikler olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. Katılımcı anlatılarında vekâle, modern hayatın üretkenlik, performans ve sorumluluk merkezli maskülen yüklerinden geçici bir geri çekilme alanı olarak tasvir edilmektedir. Bu geri çekilme erkek ihvanlar tarafından pasif bir kaçış değil; bilinçli bir askıya alma performansıdır. Erkek özne burada "yapan" ve "taşıyan" figür olmaktan uzaklaşarak teslimiyet, tevazu ve ma-

nevî-duygusal yoğunluk deneyimine meyletmektedir. Böylece hegemonik erkekliğin performatif üstünlük ve kontrol vurgusu, yerini öz-disiplin ve derunî dönüşüm merkezli bir maskülenliğe bırakmaktadır.

Konuşmacıların ifadelerinde öne çıkan ve aşağıda da görüleceği gibi "törpülenme", "bir hiç olduğunu idrak etme" ve "öfkeye hâkim olma" gibi ifadeler, cemaat üyeleri tarafından erkekliğin bedenî güçten ziyade ahlâkî kemalât üzerinden tanımlandığını göstermektedir. Erkeklik burada tahakküm kapasitesiyle değil; nefs kontrolü, sabır ve metanetle ölçülmektedir. Bu durum, teslimiyetin cemaat üyeleri tarafından erkeklik kaybı değil; alternatif bir güç biçimi olarak anlamlandırıldığını düşündürmektedir. Cemaat içerisinde güç, başkaları üzerinde kurulan hâkimiyet değil; özne üzerinde tesis edilen disiplin olarak yeniden tanımlanmaktadır.

Bulgular ayrıca erkekliğin duygusal repertuarının genişlediğini de göstermektedir. Aşk, huzur, ıstırap ve manevî haz gibi duygular, maskülenliği zayıflatan değil; onu derinleştiren deneyimler olarak konumlanmaktadır. Böylece modern erkeklik normlarının teşvik ettiği duygusal mesafe yerine, duygusal yoğunluk cemaat habitusunda meşru ve kurucu bir unsur hâline getirildiği anlaşılmaktadır.

Son olarak, ihvan ilişkileri erkekliğin kolektif bir zeminde üretildiğini ortaya koymaktadır. Katılımcıların "kan bağı yok ama aramızda manevî bağ var" söylemi, biyolojik akrabalığın yerini sembolik kardeşliğin aldığını göstermektedir. Erkeklik bireysel performans değil; manevi referanslara dayandırılmakta ve bu aidiyet içinde teyit edilen ilişkisel bir kimlik olarak şekillenmektedir. Bu çerçevede ortaya çıkan model, hegemonik tahakkümden ziyade ahlâkî öz-disiplin, duygusal gömülülük ve kolektif aidiyet ekseninde inşa edilen "etik-dindar erkeklik" olgusunun mevcudiyetine işaret etmektedir.

7.6.1. Vekâle/Sohbet: Dünyevî Mesafe ve Manevî Duygular

Katılımcı anlatılarında dergâh/vekâle, yalnızca fizikî bir toplanma mekânı değil; ontolojik bir geçiş alanı olarak konumlanmaktadır. Hacıbey Cemaatinde inşa edilen bu alan, modern hayat şartlarında masküler erkek rolüne atfedilen; üretkenlik, performans ve sorumluluk ekseninde artan yüklerden dindar erkekler için geçici arınmayı mümkün kılan bir deneyim sahası ve sığınma mekânı olarak istimal edildiği Halil İbrahim'in şu ifadelerinden anlaşılmaktadır:

> Vekâlelerde, dünya yok, dünyalık yok, kaygı yok, aile yok, çoluk-çocuk, hastalık derdi yok, vekâleye girdiğim zaman ve o sohbette boynumu büktüğüm zaman özellikle de Efendimiz'in sohbetindeysem lahutî âlemlere açılıyorum. Dünya aklıma gelmiyor. Vekâlede ailevî, dünyevî kaygılardan sıyrılıp tamamen kendimi boş bi şekilde Rabbimiz'in kucağına atıyorum. Rabbimin rahmetine atıyorum.

Halil İbrahim'in bu ifadesi, dinî gruplarda ontolojik kaymanın öznel düzeyde nasıl deneyimlendiğini çarpıcı biçimde göstermektedir. Bu söylem kendi içinde, dindar kimliklerin modern gündelik hayatın erkeklik formunun zamansallığına ve rol beklentilerine bağlı masküler performansların ihvanlar tarafından bilinçli biçimde kendi yaşam pratiklerinde nasıl tehir edildiğini göstermesi bakımından da oldukça orijinal bir ifade olarak karşımıza çıkmaktadır.

Connell'ın da dikkat çektiği gibi modern toplumda erkeklik çoğunlukla üretkenlik, rasyonel kontrol, ekonomik sorumluluk ve performans üzerinden tanımlanmaktadır.[17] Bu tanımlamada erkek, "yapan", "sağlayan" ve "taşıyan" bir figür olarak kodlanır. Oysa Halil İbrahim gibi cemaat üyesi birçok dindar erkeklerin söylemlerinden de anlaşılacağı gibi dergâh/vekâle deneyimlerinde erkek, eylem ve kontrolün merkezinde konumlanan bir özne olmaktan ziyade, *bırakmayı, teslim olmayı ve dünyevî yüklerden sıyrılmayı deneyimleyen bir kimliği tercihen -bilerek ve*

[17] Connell, *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*, 141-154.

isteyerek- kabullenmektedir. Bu ifadelerden ortaya çıkan dönüşüm, dinî gruplar içinde sosyal hayatını devam ettiren dindar erkeklerde, erkekliğin aktif performans boyutundan geçici bir geri çekilme stratejisi olarak değerlendirilebilir. Ancak bu geri çekilme dindar erkekler tarafından pasiflik değil, bilinçli bir askıya alma, modern hayatın bunaltıcı stresinden kurtulma, bir mola pratiği olarak gerçekleşmektedir.

Dindar erkelerde görülen modern hayatın tesirinden uzaklaşma tutumu ya da askıya alma süreci, Turner'ın "liminalite" kavramıyla işaret ettiği durumla benzerlik taşımaktadır. Turner'a göre liminal alanlar, bireyin mevcut statülerinden ve normatif rollerinden geçici olarak ayrıldığı, birey açısından yeniden biçimlenmeye açık ara evrelerdir.[18] Bu bağlamda dinî toplanma mekânları -dergâh/vekâleler- erkeklik kimliğinin gündelik dünyaya ait rollerden sıyrılarak yeniden düzenlendiği *liminal eşik* üretmektedir. Erkek burada kendini kuşatan -istese de istemese de- ne tamamen dünyevî rollerin içinde ne de tamamen dışında konumlandırma mecburiyeti hissetmektedir. Bu durum iki alan arasında konumlanan bir geçiş hâlidir. Bu ara konum -*liminal eşik*-, modern hayatın içinde cemaat ve tarikat yapılarında kendi varlığını bulmakta ve her ihvan tarafından farklı şekillerde tecrübe edilmektedir. Katılımcı ihvanların ifadelerinden erkeklik olgusunun sabit bir kimlik değil, dinî alanlarda yeniden inşa edilen bir form olarak var olageldiğini göstermektedir.

Sinan'ın ifadelerinden bu liminal alanın üyeler arasında psikolojik ve duygusal karşılığın şahsî ve ailevî performansa yansıdığına işaret eden şu ifadeler geleneksel erkelik algısının dinî yapılarda toplumsal hayatta çoğunlukla atfedilen masküler rolün tersi bir olgu şeklinde rafinelize edilerek sergilendiğini göstermektedir:

> Tasavvufa ben girmeden önce bunları -tasavvufun inceliklerini- bilmiyordum. İslam'ı daha sığ yaşıyor ve Allah'ın emirlerine, İslam'ın şartına göre hayatımı ida-

[18] Victor Turner (ed.), *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Chicago: Aldine Publ. Company, 1982), 94-95.

> me ettiriyordum. Ancak, tasavvufa girdikten sonra işin özünün tasavvuf olduğunu anladım. Tasavvufa girmeden geçen günlerimin bir eksiklik olduğunu, tasavvufu yaşadıkça hal-i hayatımızdaki yaşantımın da ona göre şekillendiğini gördüm. Hayattan daha fazla zevk aldım. Bu dünyevi ve nefsanî zevk değil, manevî, lahûtî zevk. İnsanın bir hiç olduğunu kavradım, daha alçak gönüllü ve daha mütevazı bir hayat tarzım oluştu. Birtakım -zararlı/kötü- alışkanlıklarımın tasavvufa girdikten sonra zamanla yok olduğunu gördüm. O alışkanlıklarımın bana faydadan çok zararlı olduğunu idrak ettim. Bu yolun bana kattığı en büyük şey ise, hayatta hiçbir şeyin tesadüf olmadığı, bunların bir yaratıcısının olduğu ve bunları hayatımın her safhasında iş hayatımda, aile hayatımda birleştirici ve bütünleştirici yansımalarını fazlasıyla gördüm ve görmeye de devam ediyorum. Ben bir tarikat sohbet halkasına dâhil olduğumda ciddi manada huzur buluyorum.

Sinan'ın ifadesinde dile getirdiği "halka" metaforu, hiyerarşik bir düzen yerine yatay bir eşitlik formunu ima etmektedir. Onun bu ifadesi dinî cemaat ve tarikatlarda geleneksel erkeklik kodlarda tezahür eden -rekabet, üstünlük, statü- gibi hegemonik tavırların askıya alındığı; yerine ortak bir habitusta inşa edilerek paylaşılan aile, huzur ve birlik duygularının kolektif şekilde yeniden üretilen liminal alanlar olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum günümüzde dinî oluşumlarda dinî mekânların -dergâh/vekâlelerin- alternatif erkeklik estetiğinin dinî kaygılar çerçevesinde yeniden üretildiği sembolik bir alana dönüştüğünü göstermektedir.

Kerem'in sözleri, erkeklik yapısındaki dinî pratiğin epistemik değil, hissiyattî bir eksende kurulduğunu göstermektedir. Kerem'in ifadesinde kuralların sadece zahirî öğrenimi değil; erkeklik bağlamında tecrübe edilen manevi bir his, hissedilen bir haz ve paylaşılan bir hâl olarak tanımlanmıştır:

> Benim için tarikatta olmak demek; sabah namazını kıl, teheccüd kıl, duha namazı kıl, öğle namazı kıl, akşam na-

> mazını kıl, orucunu full tut; hacca git, zekât ver, sadaka ver, kurbanı kes, tespih çek, dersini, evradını, ezkarını yap değil! Tarikat sadece bunlar değil. Bunlar zaten yapılması gereken ibadetler. Dışarıda yobaz, ailesine karşı tutumsuz, kaba, saba annesine-babasına karşı sevgi ve saygı göstermeyenlere bu manevi değerlerin öğretildiği yer. Aslında tarikat güzel ahlâkın insanlara nakşedildiği yerlerdir. Namaz kılıyo ama namaz onu tek başına bi yere getirmemiş. Ama anneye öf deme ya da rızasını almadan yaşama! ...Bu yol beni biraz daha içe dönük yaptı. Mecbur olmadığım sürece, boş vaktim de varsa bunu tarikatla ya da ailemle geçiriyorum. Eğer o kişilerle muhatap olmam gerekiyosa mümkün mertebe sohbetlerimi etkilemeyecek düzeyde hal-hatır etmek, arkadaşlık hukukumu sürdürecek düzeyde muhatap olup, ağırlıklı olarak bütün vaktimi sohbetlerime hasrediyorum. ...Ben bu tarikatta ilim üzere yaşamaktan ziyade, zevk üzere yaşamanın da farkına vardım aslında.

Kerem'in bu ifadeleri, zaman ve ilişki rejiminin yeniden düzenlenmesine işaret etmektedir. Kerem, boş zamanını öncelikle sohbetlere ve ailesine tahsis ettiğini, diğer sosyal ilişkilerini ise bu manevî yoğunluğu zedelemeyecek ölçüde sınırlandırdığını belirtmektedir. Bu durum, dinî cemaat ve tarikat üyesi erkeklerin, maskülenlik formundan kurtulmak ve revize için yine erkek üyeler tarafından sosyal çevreyle kurduğu bağların seçici biçimde yeniden yapılandırıldığını ve bununla birlikte aidiyetin merkezine aile sorumluluğu ve cemaat bağının yerleştirildiğini göstermektedir. Bu bağlamda söz konusu ifadeler, dindar erkekliğin tahakküm ya da güç üzerinden değil; ahlâkî öz-disiplin, duygusal yoğunluk ve ailevî aidiyet temelinde kurulduğuna dikkat çekmektedir. Bu söylem, Orsi'nin, "lived religion" yaklaşımında işaret ettiği tutumla oldukça yakın benzerlikler taşımaktadır; zira Orsi'ye göre din, doktriner çerçevelerin ötesinde, gündelik hayatta hissedilen ve fiilen tecrübe edilen bir gerçekliktir.[19] Ke-

[19] Orsi, *Between Heaven and Earth*, 146-150.

rem'in ifadesi, günümüz dinî cemaat ve tarikat yapılarında erkekliğin rasyonel performans kaygısı üzerinden değil; hissiyatî ve duygusal yoğunluğun tekrar tekrar tecrübe edilmesine dayalı bir deneyim alanı içinde yeniden üretildiğini göstermektedir. Bu bağlamda erkeklik, dervişler tarafından bilinçli ve istemli bir eğilimle hegemonik erkeklik kalıplarından uzaklaşılarak, dinî, manevî ve ahlâkî fayda çerçevesinde yeniden anlamlandırılmaktadır. Dolayısıyla bu söylem dervişler açısından, erkekliğin yalnızca toplumsal bir rol ya da güç göstergesi olarak değil; aynı zamanda ahlâkî öz-disiplin, manevî derinlik ve hissiyatî yoğunluk üzerinden şekillenen bir pratik olarak deneyimlendiğini, bu yapılarda erkekliğin etik-manevî referanslar üzerinden yeniden yorumlandığını ve pratik düzlemde ahlâkîleştirilmiş bir erkeklik formunun cemaat ve tarikat habitusunda daha makbul karşılandığını göstermektedir.

7.6.2. İbadet Performansından Şahsiyet Oluşumuna: Ahlâkî Erkekliğin İnşası

Hacıbey Cemaati üyeleriyle yaptığımız görüşmelerde katılımcı anlatıları dinî gruplarda erkekliğin ibadet yoğunluğu ya da ritüel performanslardan ziyade; şahsiyet, karakter ve ahlâkî nitelikler üzerinden yeniden tanımlandığını göstermektedir. Bu bağlamda dikkat çeken ifadelerde bulunan Halil İbrahim'in söylemi, cemaat ve tarikatlarda dindarlığın ve erkekliğin ataerkil anlayıştan beslenen kahramanlık/cengâverlik olarak nitelendirebileceğimiz tutumlardan ya da ibadet pratikleri ve ritüel performanslar üzerinden değil, daha çok karakter, şahsiyet ve ahlâkî kemalât üzerinden değerlendirildiğini göstermektedir:

> ...Ben insanların namazına, orucuna bakmam. Kişinin karakterine ve şahsiyetine bakarım. Ondan sonra dinîne, imanına bakıyorum. Peygamber Efendimiz (s.a.v.) şöyle buyuruyor: *"Asıl pehlivan, yiğit-kahraman, sinirlendiğinde sinirlerine hâkim olabilen kişidir."* Bizde asıl olması gereken budur. Yoksa herkes eline tabanca ya da bıçak alıp önüne geleni vurur-keser. Erkeklik bu mu? Hayır, erkelik

> o değil, asıl erkeklik istikametli bir hayat ve bu hayatta istikrar; sabır ve tahammülle gelecek olan belaya mâni olmaktır.

Halil İbrahim'in ifadelerinden "Namaz" ve "oruç" gibi ibadetlerin önemini reddetmeyen bu yaklaşım, dindarlığın ölçütünü görünürlük ve ibadet yoğunluğundan ziyade bireyin ahlâkî tutumları ve kişilik yapısı üzerinden tanımlandığını göstermektedir. Bu çerçevede erkeklik de fizikî güç, saldırganlık ya da şiddet kapasitesiyle değil; öfke anında kendini kontrol edebilme, sabır ve tahammül gösterebilme becerisiyle ilişkilendirilmektedir. Halil İbrahim'in ifadesinde değindiği gibi "asıl erkeklik", maskülen bir tavır değil; potansiyel bir çatışma durumunda şiddete başvurmak yerine öfkeyi denetleyebilmek ve muhtemel zararı önleyebilecek bir sükûnet geliştirebilmektir. Bu söylem, hegemonik erkeklik anlayışında sıklıkla öne çıkan güç ve kaba kuvvet vurgusundan farklı olarak, erkekliği ahlâkî öz-denetim ve karakter terbiyesi üzerinden yeniden tanımlayan bir değerler çerçevesine yerleştirilmekte ve dolayısıyla günümüz dinî cemaat ve tarikatlarında erkeklik, bedenî üstünlük ya da tahakküm kapasitesiyle değil; sabır, metanet ve öz-disiplin gibi erdemlerin içselleştirilmesiyle anlam kazanan bir ahlâkî formasyon şekli olarak şekillendiğini göstermektedir.

Bu yaklaşım, bizlere Mahmood'un etik özneleşme analizini hatırlatmaktadır. Mahmood'a göre dinî pratikler, yalnızca inanç beyanı ya da ritüel tekrarlar değil; bireyin arzularını, eğilimlerini ve yönelimlerini dönüştüren süreçlerdir. Özellikle Müslüman bağlamda etik özneleşme, haricî mecburiyetten ziyade manevî disiplin ve arzu kontrolü üzerinden gerçekleşmektedir.[20] Dinî gruplarda özellikle cemaat ve tarikat yapılarında erkeklik, tahakküm ve üstünlük pratiği olarak değil; arzunun terbiyesi ve nefsin denetimi üzerinden inşa edilmektedir. Bu söylemde erkek özne ve buna bağlı olarak erkeklik fenomeni yalnızca ibadet eden bir vücut değil; arzularını yeniden düzenleyen, kendisini

[20] Mahmood, *Politics of Piety*, 23-31.

ahlâkî çerçevede dönüştüren bir kimlik olarak tezahür etmektedir. Güç, başkaları üzerinde kurulan hâkimiyetten ziyade, şahsın kendi nefsi üzerinde kurduğu denetime odaklandırılmaktadır. Ve bu tezahür sürecinin önemli bir formunu da erkeğin aile ve çevresine karşı maskülen tutumlardan bilinçli ve istekli bir şekilde kendini frenleyerek baskın konumundan feragat ettiğine işaret etmektedir. Bu yaklaşım Gazali'nin tanımladığı şekliyle tasavvufî eğitimde nefs terbiyesi kavramıyla yakından ilişkilidir. Gazali'ye göre nefs terbiyesinin temel kuralı şehvet ve gazaba karşı mukavemet göstermek ve nefsin arzularını tehdit etmekle geçekleşir. İnsanın manevî kemalata erişmesi ancak nefsin arzularını kontrol ederek dünyaya tama'ı terk edip, kalbi İlahî sevgiyle buluşturmasıyla mümkün olabilir.[21] İhvanlar tarafından dile getirilen bu ifadeler Gazali'nin nefisle mücadele formülünün günümüz cemaat ve tarikatlarında halen tatbik edildiğini ve bu tutumun ataerkil yaklaşımın da sistematize edilmesinde önemli bir rolü olduğuna işaret etmektedir.

Kerem'in "törpülenme" metaforu da nefs terbiyesi bağlamında şekillenen bu dönüşümü somutlaştırmaktadır:

> Tarikat aslında insanın törpülenmesi... Aslında tarikat güzel ahlâkın insanlara nakşedildiği yerlerdir. Tarikat insana bir insan nasıl olmalı onu öğretiyor. Yani, hakiki manada insan olmayı. ...Ve insanlık namına da modern toplumda bir birey olarak kendimizi daha net ifade etmek, insanların sevgisini, saygısını menfaatsiz bir şekilde kazanma uğruna tarikat bizim insani değer yönlerimizi geliştiriyor... Bu tarikatta her şey zevk ve gönülden… Meşreplere bırakılmış. Beni cezbeden de zaten bu oldu. Zoraki bir kalıba konulmadığımı hissettim. Şahsiyetim ve bütünlüğümle… Bir sohbete oturduğumda sohbetteki herkesin aynı derecede olduğunu gördüm, hiyerarşi yok...

Kerem'in; "Tarikat insanın törpülenmesi… güzel ahlâkın nakşedildiği yerlerdir." gibi ifadeleri, klasik erkeklik pratikle-

[21] İmam Gazâlî, *Nefis Terbiyesi*, çev. Vanlı Mustafa Efendi- Osman Yolcuoğlu (İstanbul: Ehil Yayıncılık, 2017), 68-75.

rinde gözlemlenen erkeklik performanslarındaki keskin ve agresif tavırların zamanla yumuşatılması anlamına gelmektedir. Bu yaklaşımda "törpülenme", yalnızca davranış düzeyinde bir değişimi değil; karakterin yeniden biçimlendirilmesini de ifade etmektedir. Bu metafor, hegemonik maskülenliğin güç, sertlik ve hâkimiyet vurgusuna karşılık; günümüz cemaat ve tarikatlarında inşa edilen erdem, sabır ve tevazu üzerinden kurulan alternatif bir dil üretmektedir. Kerem'in ifadelerinde erkeklik saldırganlıkla değil, şahsiyet temelinde nezaket ve ahlâkî incelikle ilişkilendirilmiştir. Ferhat'ın kriz karşısındaki tutumu ise bu ahlâkî dönüşümün pratik yansımalarını göstermektedir:

> Bambaşka bir aşk. İlahi aşk... Vekâleler bana dünyayı unutturuyor. Bunun için ben ailemi, akrabalarımı bırakıp buraya -İstanbul'a- geldim. Başıma gelen bir musibet, bir sıkıntı olduğu zaman bu yolun verdiği o maneviyat, o güç, o kuvvet, o aşkla ufak ve büyük bir musibet, sıkıntı gelse bunun gelip-geçici olduğunu, bir imtihan olduğunun farkına varıyorum.

Ferhat'ın söylemi içinde yaşadığı maskülen erkekliğin dayanıklılık (resilience) ekseninde yeniden tanımladığına işaret etmektedir. Ancak bu dayanıklılık, maskülenlik normlarında oldukça fazla dile getirilen ve iddia edilen duygusal katılık ya da sertlik biçiminde değil; aksine, tevekkül ve ilahî takdire rıza üzerinden kurulan bir metanet anlayışına dayanmaktadır. Erkeklik, Ferhat'ın ifadesinde kırılganlığı inkâr eden ya da bastıran bir yapı olmaktan çıkarak; zorlukları anlamlandırma ve sabırla karşılama kapasitesi olarak yeniden tanımlanmaktadır.

Cemaat mensuplarının ifadeleri kendi bağlamında düşünüldüğünde Hacıbey Cemaat pratiği içinde şekillenen dindar erkeklik formu, hegemonik modelin sertlik ve kontrol merkezli kodlarını dönüştürdüğünü; ahlâkî öz-disiplin ve manevî metanet temelinde alternatif bir maskülenlik formu ortaya çıkardığını göstermektedir. Bu yapılarda erkeklik, tahakküm ve üstünlükle değil; derûnî dönüşüm, sabır ve etik kemalâtla tanımlanmaktadır. Bu bağlamda günümüz cemaatlerinde dindar

erkeklik inşası, hegemonik modelin sert ve kontrol merkezli kodlarını dönüştürerek, ahlâkî öz-disiplin ve manevî dayanıklılık temelinde alternatif bir maskülenlik formunun varlığına işaret etmektedir.

7.6.3. Merhamet Temelli Erkeklik Anlayışı

Saha görüşmelerinde dikkat çeken hususlardan bir diğeri de erkeklik tasavvurunun doğrudan Hz. Peygamber örnekliği üzerinden anlamlandırılma çabasıdır. Hacıbey Cemaati üyeleri, erkekliği yalnızca toplumsal rol, otorite ya da güç kavramlarıyla tanımlamak yerine, Peygamberî şahsiyetin ahlâkî niteliklerini merkeze alan bir anlam çerçevesi kurmaktadır. Bu çerçevede Hz. Peygamber, erişilmez bir metafizik konumdan ziyade, gündelik hayatta taklit edilebilir bir karakter olarak konumlandırılmakta; merhamet, adalet, cesaret ve öz-denetim gibi kemalata işaret etmekte ve ihvanlar tarafından erkekliğin kurucu unsurları hâline getirildiği gözlemlenmektedir.

Hz. Peygamberin hususan risalet öncesi hayatına yapılan vurgular, erkekliğin vahiy sonrası Kur'an-ı Kerimde işarete edilen İlahî otoriteyle değil; karakter, sorumluluk ve toplumsal duyarlılıkla ilişkilendirilmeye çalışılmaktadır. Bu yaklaşım, erkekliği ilahî otorite ve tahakkümden ziyade bizlere aile içi şefkat, sorumluluk ve adalet pratiği üzerinden tanımlayarak merhamet temelli, ilişkisel ve etik bir maskülenlik modeli sunmaktadır. Böylece Hacıbey Cemaati özelinde inşa edilen erkeklik, hegemonik tahakküm kalıplarından farklı olarak, ahlâkî dirayet ve kamusal sorumluluk temelinde yeniden tanımlanan etik bir maskülenlik modeli sunmaktadır. Halil İbrahim, Hz. Peygamber'i, cemaat ve tarikatlarda inşa edilen erkeklik modelinin mihenk noktası olarak konumlandırmış ve bu bağlamda şu ifadeleri dile getirmiştir:

> Resulullah Efendimiz tabii ki Resulullah'tır, Hatem'ün Nebi'dir, Allah'ın elçisidir. Ben Peygamber Efendimiz'in risaletinden önceki hayatına bakarak ona hayran kal-

> dım. Efendimize şahsiyet olarak bakarsak muhteşem bir karakter görürüz. O ki; Mekke halkı kız çocukları olduğunda utançlarından onları diri diri toprağa gömerken, Muhammed ibn-i Abdullah, kızlarını omuzlarına alarak onları Mekke sokaklarında göğsünü gere gere taşıyan bir şahsiyettir. Delikanlılık budur! ...Mesela "Hilfü'l Fudûl" anlaşması var. Muhammed bin Abdullah daha yirmili yaşlarda Mekke'de insanlara zulüm edilmeyeceğini, haksızlık yapılmayacağına, gasp edilmeyeceğini, mallarının korunacağına dair, tamamen insani kanunlara, ihtiyaçların karşılanması noktasında aktif rol almış gençliğinde. İşte erkeklik budur! Zayıfları ezmek değil; zalimlerden muhafaza etmektir hakiki erkeklik. Tabi bu manada Allahuteala'nın rızasının da Resulullah Efendimize intibadan geçtiğini düşünüyorum.

Halil İbrahim'in kendi iç âlemindeki Hz. Peygamber tasavvuru onun yalnızca nübüvveti üzerinden değil, risalet öncesi şahsiyet ve ahlakî özellikleri üzerinden temellendirmektedir. Özellikle eski Arap toplumundaki kız çocuklarına yönelik dışlayıcı ve şiddet içeren uygulamalara karşı Hz. Peygamber'in sergilediği merhamet ve gurur verici tutumun öne çıkarılması, Hacıbey Cemaat üyeleri arasında erkekliğin algısal olarak şefkat, cesaret ve ahlâkî dirayet üzerinden yeniden tanımlandığını göstermektedir. Bu yaklaşımda, Hz. Peygamberin "kızlarını omuzlarında taşıma" imgesi, hem ataerkil kültürel kodlara karşı şahsî duruşunu hem de merhametin kamusal olarak görünür kılınması gerektiğine işaret etmektedir. Hz. Peygamber örnekliğinde sergilenen bu yaklaşımla günümüz dinî cemaatlerde erkeklik kavramının, tahakküm ve asabiyet ile değil; adalet, muhafaza, himaye ve sevgi ile özdeşleştirildiğini göstermektedir.

Halil İbrahim'in ifadelerinde Hz. Peygamber figürü, yalnızca ilahî kelamın elçisi değil; aynı zamanda erkeklik algısındaki ahlâkî cesaretin ve insanî erdemin somutlaşmış örneği olarak lanse edilmektedir. Bu ifadeler dinî cemaat ve tarikatlarda erkekliğin sadece geleneksel maskülen formlardan beslenmediği

bunun yanında dinî kurucu kimliğin referansıyla şekillendiğini göstermektedir. Bu durum cemaat yapılarına ataerkil anlayış karşısında Hz. Peygamber modeli üzerinden merhamet temelli, karakter merkezli ve toplumsal sorumluluk içeren bir etik çerçevede şekillendirilmeye çalışıldığını ve bu bağlamda erkeklik olgusu, ceberut bir kimlikten ziyade adalet ve merhamet temelli bir yaşam pratiği olarak kodlandığını göstermektedir. Connell'in hegemonik erkeklik modeli, erkekliğin çoğu zaman mesafeli, kontrolcü ve sert bir yapı içinde kurgulandığını ileri sürer. Onun yaklaşımında hegemonik erkeklik, duygusal mesafeyi ve otoriterliği normatif bir ideal olarak üretir.[22] Oysa Halil İbrahim'in ifadesinde merhamet, zayıflık ya da feminen bir özellik değil; maskülen bir erdem olarak konumlandırılmıştır. Bu bakış açısında şefkat, erkekliğin kaybı değil; onun ahlâkî tamamlayıcısıdır. Bu durum, bize dinî yapılarda günümüz erkeklik algısında duygusal repertuarın genişlediğini ve etik bir çerçeve içinde yeniden tanımlandığını göstermektedir.

Halil İbrahim'in "Hilfü'l Fudûl" vurgusu Hz. Peygamber örnekliğinde erkekliğin ahlâkî boyutunu daha da kuvvetlendirmektedir. Hz. Peygamber'in genç yaşta "zulme karşı adalet" temelli bir toplumsal sözleşmeye katılımı, erkekliği yalnızca aile içi rol ya da bireysel tavır ve karakterle sınırlı olmayan; kamusal sorumluluk ve adalet pratiğiyle ilişkilendirilen bir rol model olarak anlaşıldığını göstermektedir. Bu bağlamda erkeklik, güç gösterisi ya da üstünlük kurma kapasitesiyle değil; haksızlığa karşı durma ve toplumsal sorumluluk üstlenme kabiliyetiyle anlam kazanmaktadır. Güç, burada tahakküm değil; adaletin hizmetine sunulmuş bir ahlâkî meziyet olarak yeniden tanımlanmaktadır.

Tarikat yapılarında gözlemlenen erkeklik formu da benzer biçimde, merhamet, adalet ve öz-denetim gibi değerleri maskülen kimliğin merkezine yerleştirmektedir. Tüm bu çerçeve, İslami erkeklik literatüründe tartışılan dindar erkeklik "pious

[22] Connell, *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*, 150-161.

masculinity" kavramıyla paralellik göstermektedir. Inhorn ve Deeb – Harb çalışmalarında dindar erkekliğin seküler hegemonik modellerden farklı olarak takva, sorumluluk ve ahlâkî disiplin üzerinden kurulduğuna dikkat çekmektedirler.[23] Böylece dindar erkeklik, günümüz cemaat ve tarikatlarında güç ve taassup eksenli bir normdan ziyade, etik ve kamusal sorumlulukla iç içe geçmiş bir ahlâkî repertuar olarak varlığını devam ettirmektedir.

7.6.4. Manevî Aile ve Örtük İlişkisellik

Cemaat ve tarikatlardaki derviş/ihvan ilişkileri, erkeklik kimliğinin bireysel performans olmaktan ziyade kolektif bir zeminde tekrar tekrar üretildiğini göstermektedir. Katılımcıların anlatılarında kardeşlik, yalnızca ortak inanç paylaşımına dayalı bir birliktelik değil; kimliği dinî motiflerle şekillendiren ve istikrara kavuşturan bir ilişkisel alan olarak anlamlandırılmaktadır. İhsan'ın "Kan bağı yok ama manevi bağ var." ifadesi, biyolojik akrabalığın yerine sembolik bir kardeşlik biçiminin ikame edildiğini göstermektedir. Bu söylem, cemaat bağının doğal değil; bilinçli ve etik bir seçim üzerinden kurulduğunu ima ederken erkeklik olgusunun dinî gruplarda teselsülen devralınan bir rol değil; üyeler tarafından ortak paydada şekillendirilen manevî bağlılık aracılığıyla yeniden inşa edilen bir kimlik olarak süreklilik arz ettiğini göstermektedir.

Çalışmamızda ortaya çıkan bu tablo Granovetter'in "gömülülük kavramı"ndaki ifadeleri ile benzerlik taşımaktadır. Granovetter, dinî gruplarda bireysel eylemlerin soyut bir rasyonaliteye değil; sosyal ağlara gömülü olarak gerçekleştiğini ileri sürer.[24] Bu bağlamda erkeklik de soyut bir kimlik kategorisi olmaktan ziyade, dinî gruplardaki yapısal iletişim ağı içinde üretilen ve teyit edilen ilişkisel bir form olarak tebarüz etmektedir. Erkeklik kimliği, cemaat içinde üyeler arasında karşılıklı etkile-

---

[23] Inhorn, *The New Arab Man*, 174-183; Deeb- Harb, *Leisurely Islam*, 45-63.

[24] Mark Granovetter, "Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness", *American Journal of Sociology* 91/3 (1985), 481-485.

şimler, dayanışma pratikleri ve normatif beklentiler aracılığıyla tanımlanmaktadır. Dolayısıyla dinî gruplardaki erkeklik algısı, bireysel başarı ya da otoriter konum değil; kolektif aidiyet içinde şekillenen bir özneleşme sürecinin eseri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Harun'un "Okumam için maddi-manevi destek oldular." ifadesi, bu ilişkisel zeminin somut sonuçlarını görünür kılmaktadır. Cemaat, üyelerine yalnızca duygusal değil; maddî destek de sunarak güçlü bir sosyal sermaye üretir. Bununla birlikte bu sermaye seküler bir ağ mantığıyla değil; kutsallık atfedilen bir dayanışma çerçevesinde işler. Cemaat ve tarikatlarda destek pratikleri karşılıklılık ilkesine dayansa da bu karşılıklılık dünyevî çıkar mantığıyla değil; ahlâkî ve dinî bir mesuliyet bilinciyle temellendirildiği söylenebilir. Bu nedenle söz konusu ağ, yalnızca işlevsel bir sosyal sermaye değil; sakralize edilmiş bir kardeşlik (aidiyet) formunun inşa şeklidir. Ferhat'ın Doğu'dan İstanbul'a göç anlatısı ise grup içi aidiyetin öznel anlamda yeniden doğuş anlamı taşımaktadır:

> Beni bu yola bağlayan aşk. Aşk olmazsa ben buraya gelmezdim. Ben ta Doğu illerinden buraya –İstanbul'a- gelmezdim. Hayatta gelmezdim. Yolun vermiş olduğu bi aşk var. Aşkı ancak yaşamakla bilir insan. Yani aşk bambaşka bi şey. Bu aşk dünyevî kadına, paraya, mala olan aşk gibi değil...

Ferhat'ın bu ifadesi, dinî gruplarda inşa edilen aidiyetin ekonomik ya da pragmatik değil; duygusal ve manevî bir motivasyonla gerçekleştiğine örnek teşkil etmektedir. Ferhat'ın ifadelerindeki aşk, bireyin kolektif kimliği içselleştirme sürecini ifade eder. Aidiyet, yalnızca bir topluluğa katılma değil; eski kimlik konumlarından uzaklaşarak yeni bir manevî kimlik inşa sürecine girme anlamı taşımaktadır. Böylece cemaat ve tarikatlarda erkeklik kimliğinin inşa süreci hem ilişkisel olarak gömülü hem de manevî olarak içselleştirilmiş biçimde yeniden tanzim edilerek şekillendirilmektedir.

7.6.5. Sınır Çizme ve Ahlâkî Filtreleme

Kerem'in ifadelerindeki düğün tecrübesinde ortaya çıkan normatif gerilim, Sinan'ın modern teknolojiyle uyumlu fakat dindar kimliğini koruyan yaklaşımı ve Cihan'ın modernliğin ahlâkî çözülmesine yönelik eleştirisi birlikte okunduğunda, cemaat bağlamında erkekliğin homojen bir modernlik karşıtlığı üretmediği görülmektedir. Bu ifadeler bize Hacıbey Cemaatinde dindar erkekliğin modern hayattan tamamen bir kopuk bir yaşam ya da onunla tam bir uyum pratiği sergilemek yerine, yapı içerisinde modern unsurlara karşı seçici geçirgenlik, ahlâkî filtreleme ve konu bağlamında müzakere süreçleri üzerinden dinamik biçimde yeniden inşa edildiğini göstermektedir.

Kerem'in kendi düğün hatırasına ilişkin anlatısı, cemaat ve tarikatlardaki kimliğin aidiyet bağlamında şekillenmesi kolektif beklentiler ile sergilenen tavır arasındaki gerilimi gözler önüne sermektedir:

> Tarikata girmekle arkadaş çevresinde bi balo olur, bir gezi olur, seyahat olur, ya da içki satılan yerden bir alışveriş yapmak olur. Mesela bunlar noktasında daha fazla bilinçli hareket etmeye çalışıyorum. Çok sevdiğim bi arkadaşım varsa, içkili mekâna beni davet ediyosa içki içilmeyecek de olsa! Oraya girmemem gerektiğini bana öğretti. O tür ortamlara ve mekânlara girdiğimde gönlümün oralarda rahatsız olduğunu hissediyorum. Mecbur kalaraktan kendi evliliğim çalgılı oldu. Bunu yaparken de ıstırap çektim. Kına çalgılı oldu. Ve ben bunun mücadelesini çok verdim karşı tarafa. Bunun yapılması benim için çok yanlış. Eğer bu yapılırsa şeyhim nezdinde yanlış anlaşılabilirim. Hoşnut olmaz. Bir ihvan en sevdiği kardeşinin düğününe bile çalgı varsa gitmez. Hele ki bu tarikatta yetişmiş bi ihvanın çalgılı düğün yapması çok büyük bi hata, yola karşılık bir facia! Yanlış olduğunu bile bile sevdiğim kişilerden de vazgeçemeyeceğim için mecburen yaptığım yanlışların başında gelir. Çok büyük ıstıraplar çektim. Ve yaptıktan sonra da bunun ceremesini çektim. Arkadaşlarımın, çok sevdiğim kişilerin çalgılı düğünleri

> varsa gitmem. Yani tarikata girdikten sonra "sosyal ilişkilerim daha çok azaldı hani çünkü hani tarikata girdikten sonra sohbetin benim hayatımda daha önemli olduğunu hissettiğim için sosyal olarak beni diğer insanlarla daha az muhatap olmaya sevk etti.

Kerem'in söylemindeki "Çalgılı düğün yapmamak için mücadele ettim… ıstırap çektim." ifadesi, Hacıbey Cemaati de dâhil olmak üzere dinî gruplarda özne üzerinde kolektif bir baskının var olduğunu göstermektedir. Bu tutum kolektif yapı içinde inşa edilen bireysel/dinî tercih ile sosyal zorunluluk arasındaki çatışmanın duygusal boyutunu gözler önüne sermektedir. Buradaki "ıstırap", yalnızca bir tercihin yarattığı geçici huzursuzluk değil; şahsiyetten kaynaklanan tutarlılığı koruma çabası ile toplumsal normlara uyum sağlama baskısı arasındaki gerilimin tezahürüdür. Dinî gruplarda inşa edilen dindar erkek kimliği ve erkeklik algısı, sabit ve yekpare bir kimlik değil; farklı normatif alanlar arasında sürekli müzakere edilen bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Messerschmidt'in erkekliğin bağlamsal olarak yeniden üretildiğine ilişkin meşhur tespiti, bu durumu açıklamaktadır: Erkeklik, belirli bir ideali sabit biçimde temsil etmekten ziyade, farklı sosyal ortamlarda ve bağlamlarda yeniden konumlandırılan ve aynı zamanda yeniden anlamlandırılan bir performans olarak tanımlamaktadır.[25] Katılımcı ifadelerine baktığımızda da dinî gruplarda modernliğe yönelik tutumlar homojen değil; aksine seçici ve katmanlı olduğu gözlemlenmektedir. Sinan bu minvalde şu ifadeleri kullanmıştır:

> Toplumdaki yerimin dindar kimlik ve kişiliklerle şekillendiğini düşünüyorum. Ve modern yaşamla da çatışmıyorum; internette kullanıyorum, bilgisayar da kullanıyorum, akıllı telefon da ve tabi teknolojiye de her zaman açığım.

Bu söylem, modern teknolojik araçların gündelik hayatın doğal bir parçası olarak benimsendiğini göstermektedir. Buna

[25] Messerschmidt, *Hegemonic Masculinity*, 56.

karşılık Cihan Farklı bir yaklaşımla sorumuzu cevaplandırmış ve çok daha farklı bir konuya dikkat çekmiştir:

> ...Tarikatların modern topluma büyük faydası var. Mesela, modern toplum hızlı bir şekilde deformize oluyor. Ailevî özelliklerini kaybediyor, çocuklar; anneye babaya karşı, aileye, topluma karşı, vatana millete karşı özverilerini yitiriyor. Devlet kurumları hızlıca dejenere oluyor. Aslında dünyanın gerekleri böyle. Toplum böyle bencillik adına yapılan yok olmalara doğru giderken; tarikatlar insanlara, insani duruşun nasıl olması gerektiğini gösteriyu. Ve bu insani duruşla onları bir anlık kendisine getirmek ve ben buradayım demek ve onların deformasyonunu önlemek için hâlâ var.

Bu ifadeler modernliğin ahlâkî çözülme ve toplumsal dağılma ile özdeşleştirildiğini ortaya koymaktadır. Yukardaki iki söylemle birlikte değerlendirildiğinde, modernliğe karşı topyekûn bir ret yerine seçici bir ayıklama bilincine sahip olunduğunu göstermektedir. Bu tutum, Habermas'ın post-seküler toplum tartışmaları bağlamında dikkat çektiği gibi günümüzde din ile modernlik arasında keskin bir mücadele değil; karşılıklı müzakere ve yeniden konumlanma söz konusudur.[26] Günümüz dinî gruplarında modernlik bütünüyle dışlanmamakta; modernliğin teknolojik ve pratik boyutları kabul edilirken, manevî-ahlâkî filtreye uymayan yönleri eleştirel süzgeçten geçirilmektedir. Dolayısıyla İslamî cemaat ve tarikatlarda erkeklik, modernlik karşısında net şekilde tam bir kapanma ya da tam bir uyum sergilememekte; seçici geçirgenlik marifetiyle yeniden inşa edilmektedir. Göle'nin ifadesiyle bu durum, bize dinî gruplarda dindar erkekliğin modern hayatta hem geleneksel referanslara bağlı hem de modern bağlamla etkileşim hâlinde olan dinamik bir kimlik formu olarak hibrit bir yapılanmaya sahip olduğu tespitini hatırlatmaktadır.[27]

---

[26] Habermas, "Notes on Post-Secular Society", 22-24.

[27] Nilüfer Göle, *Modern Mahrem, Medeniyet ve Örtünme* (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 126-130.

7.6.6. Stratejik Görünmezlik ve Otantiklik

Hasan'ın riyazet vurgusu ve sembolik kıyafet eleştirisi farklı bir konuya dikkat çekmektedir. Maskülen tavırlar Hacıbey Cemaatinde kimlik ve erkekliğin görünür aidiyet işaretleri üzerinden değil; örtük ahlâkî disiplin ve manevî pratikler üzerinden kurulduğunu göstermektedir. Bu yaklaşım, dinî gruplarda fark edilmekten ziyade; tevazu, mahviyet ve içtimai uyumun makbul sayıldığını göstermektedir. Bu durum, pasif bir geri çekilme değil; sembolik sermayenin örtük üretimine dayanan stratejik bir meşruiyet tekniği olarak nasıl işlediğini anlamamıza yardımcı olmaktadır.

Hasan ifadesinde az yemek, az uyumak ve az içmek gibi klasik tasavvufî riyazet uygulamalarının birçok tarikatta ortak bir usul olarak kabul edildiğini belirtmekle birlikte, bazı tarikatların toplumsal hayatta hususî kıyafet ve sembolik giyim kodları geliştirmelerini eleştirmiştir. Hasan bu tarz tutum ve davranış sergileyen cemaatlerin takke, kravat veya başörtüsü bağlama biçimleri gibi tezahürî aidiyet göstergelerinin kamusal alanda teşhirini, dinî grupların toplumdan ayrışması ve farklılaşması yönünde bir tutum olarak yorumlamış ve bu gibi bariz sembollerin halk nezdinde riya veya gösteriş olarak algılanma ihtimaline dikkat çekmiştir:

> …Az uyumak, az yemek, az içmek tüm tarikatların özü. Bunlar önemli şeyler ama…' Diğer tarikatların bazılarında kendilerine has bir kıyafet ve giyim tarzları geliştirmeleri konusunda bu tutumu halktan kopma ve kendilerini toplumdan farklı şekilde ifade etme düşüncesinden kaynaklandığı düşünüyorum. Bazı tarikat üyeleri hep aynı takke (lacivert), lacivert kravat, ya da başörtüsünü farklı şekilde bağlamak[28] gibi bi gruba aidiyetini ifade

[28] Katılımcı konuşmasında, Nakşibendî geleneğin farklı kollarından biri olarak toplumda Süleymancılar adıyla bilinen yapının mensuplarına belirli giyim kodları ve kamusal görünürlük biçimleri atfetmesi, dinî aidiyetin bedensel ve sembolik göstergeler üzerinden kurumsallaştırılmasına örnek teşkil etmesi açısından bu konuya değinmiştir. Bu grupta, erkek üyelerde koyu renkli takım elbise ve takke kullanımının, kadın üyelerde ise pardösü ve başörtüsü

> edecek libas ve kisveleri milletin gözüne sokacak şekilde giyiniyorlar. Bu bizim yolumuzda uygun bir tutum değil. Bu, halk tarafından riya olarak değerlendirilebilir. Grubumuzda kılık-kıyafet konusunda zorunluluk yok. Şeriatın meşru kıldığı çerçevede halk nası giyinirse o şekilde giyinmek bence en doğal ve doğru olanıdır.

Bu yaklaşım, cemaat üyelerinin kimliklerini kamusal alanda sembolik kıyafet kodlarıyla sergilemek yerine, ahlâkî davranış ve manevî disiplin üzerinden ifade etmeyi önemsediklerini göstermektedir. Dolayısıyla cemaat yapılarında erkekliğin ve aidiyetin görünmezlik ve otantikliğin devamı noktasında tevazu, mahviyet ve içtimâi uyum gibi değerler bağlamında inşa edildiğini göstermekle birlikte kimlik ve aidiyetin harici sembollerle görünür kılınması, gösteriş ve riya riskiyle ilişkilendirilerek görünürlüğün ahlâkî bir problem bağlamında değerlendirildiğini göstermektedir.

Ortaya çıkan bu tablo, Bourdieu'nün sembolik sermaye kavramı ile yakından ilişkilendirilebilir. Bourdieu'nün kavramsallaştırmasında sembolik sermaye, tanınma ve meşruiyetin kültürel kodlar aracılığıyla üretildiği bir alanı ifade eder.[29] Hacıbey Cemaatinde erkeklik olgusu; ahlâkî safiyet, dünyevî mesafe ve gösterişten kaçınma, dinî cemaat ve tarikatlarda sembolik ser-

---

bağlama biçimlerinin teşvik ve tavsiye edilmesi, cemaat kimliğinin kamusal alanda ayırt edilebilir kültürel kodlarla ifade edilmesi anlamına gelmektedir. Buna karşılık Hacıbey Cemaati üyelerinin söylem ve pratiklerinden, aidiyetin harici semboller aracılığıyla görünür kılınmasına mesafeli bir yaklaşım sergilendiğini; cemaat kimliğini daha çok ahlâkî formasyon, şahsiyet inşası ve ilişkisel bağlılık üzerinden temellendirildiğini göstermektedir. Görüşmelerde dile getirilen "kıyafetle aidiyet göstermenin riya riski taşıdığı" yönündeki değerlendirmeler, dinî kimliğin kamusal teşhirinden ziyade derunî dönüşüm ve manevî derinliğe öncelik veren bir anlayışa işaret etmektedir. Bu farklılaşma, aynı tasavvufî referans çerçevesini paylaşan cemaat yapıları arasında kamusal görünürlük ve kimlik stratejileri bakımından bağlamsal ayrışmalar bulunduğunu göstermekte; tarikat geleneğinin homojen bir yapıdan ziyade modern kamusal alanla kurduğu ilişkiye göre değişen, heterojen kimlik biçimleri ürettiğini göstermektedir.

[29] Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice*, çev. Richard Nice (Stanford University Press, 1990), 120-121.

mayenin teşhiri yerine örtük üretimine işaret etmektedir. Yapı içerisinde aidiyetin reflektörel bir şekilde sergilenmemesi, paradoksal biçimde cemaatin ahlâkî üstünlük iddiasını güçlendirmektedir. Bu durumda, görünmezliğin bir mahrumiyet ya da edilgenlik değil; bilinçli bir şekilde meşruiyet üretim tekniği anlamlandırılmasına işaret etmektedir.

Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi bu dinî yapı içinde görünmezlik, kamusal alandan geri çekilme anlamına gelmemekte; aksine ahlâkî otantikliğin korunmasına yönelik stratejik bir tercih olarak istimal edilmektedir. Bu durum da bizlere dinî cemaatlerde kurumsallaşmadan ve siyasal görünürlüğe karşı oluşturulan mesafe, cemaat ve tarikatların kendisini dünyevî çıkar ağlarından ayrıştırmasına imkân tanımakta; bu ayrışma da kendi bütünlüğü içinde sembolik ve ahlâkî bir sermaye birikimi oluşturmaktadır. Bu çerçevede görünmezlik, dinî gruplarda inşa edilen dindar erkeklik yapısını güçlendiren aktif bir konumlanış biçimidir.

7.6.7. Etik-Dindar Erkeklik

Bu çalışmada merkeze alınan ve saha çalışmasına katılım sağlayan Hacıbey Cemaati üyelerinin ifadelerinden erkekliğin, modern hegemonik maskülen modellerden belirgin biçimde ayrışan bir yapı arz ettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte bu ayrışma, basit bir tezat ya da mevcut erkeklik biçimlerinin tümden reddi şeklinde gerçekleşmemektedir. Aksine, Hacıbey Cemaati örneğinde erkeklik, gücü terk etmemekte; onu yeniden tanımlamakta farklı fakat etik bir çerçeve içinde konumlandırdığını göstermektedir. Hacıbey Cemaati üyelerinin söylemleri çerçevesinde tarikat ve cemaatlerde güç, tahakküm kurma kapasitesinden ziyade öz-disiplin, arzu (nefs) kontrolü ve manevî olgunluk üzerinden anlam kazandırılan bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu çalışmada ortaya çıkarılan bulgular üç temel kuramsal eksen doğrultusunda derinleşmektedir. Hacıbey Cemaati bağ-

lamında erkelik olgusu dinî gruplara genellediğimizde ilk olarak erkekliğin ahlâkîleştirilmesi ve etik özneleşme süreci dikkat çekmektedir. Erkeklik, performatif üstünlük ya da kamusal güç gösterisiyle değil; karakter, tevazu ve derunî (içsel) dönüşüm üzerinden inşa edilmektedir. Bu durum, bize maskülen kimliğin haricî (dışsal) otorite pratiklerinden ziyade özneleşme süreçleriyle ilişkilendirildiğini düşündürmektedir.

Bir diğeri cemaat ve tarikatlar, yalnızca inanç topluluğu değil; aynı zamanda aidiyet ve duygulanım rejimi olarak işlev görmektedir. Erkeklik, ihvan ağı içinde kolektif biçimde üretilmekte; duygusal yoğunluk, kardeşlik ve manevî dayanışma kavramları maskülenliğin kurucu unsurları hâline gelmektedir. Bu bağlamda dinî cemaat ve tarikatlarda erkek kimliği, bireysel güç, kuvvet ve hegemonik tavır ya da rekabet üzerinden değil; beşerî mesafe ve kolektif teyit mekanizmaları aracılığıyla istikrara kavuşturulmaktadır.

Bir diğer önemli nokta ise otorite bağlamında gerçekleşmektedir. Dinî gruplarda otoriteye teslimiyet ve stratejik görünmezlik dinamikleri erkekliğin normatif çerçevesini belirlemektedir. Dinî gruplarda özellikle tarikat yapılarında Şeyh figürü hem manevî rehberlik hem de karizmatik meşruiyet üretimi üzerinden merkezi bir konuma sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu çerçevede İslami cemaat ve tarikatlarda teslimiyet söylemi, haricî mecburiyetten ziyade derunîleştirilmiş disiplin biçiminde işlemekte; üyeler tarafından görünmezlik ise ahlâkî safiyet ve Bourdieu'nün sermaye kavramlarında bahsettiği gibi sembolik sermaye üretiminin bir aracı hâline getirilmektedir.

Bu üç faktör birlikte değerlendirildiğinde, bu çalışmada ortaya çıkan erkeklik formu "etik-dindar erkeklik" olarak isimlendirilmiştir. Bu model, geleneksel hegemonik maskülen yaklaşımdan ziyade; gücü tahakkümden öz-denetime kaydıran; bireyselliği -cemaat/tarikat- içinde kolektif aidiyet bağlamında yeniden tanımlayan ve otoriteyi manevî-karizmatik bir çerçevede meşrulaştıran bir maskülen biçiminin mevcudiyetine işa-

ret etmektedir. Dolayısıyla cemaat ve tarikat yapılarında mütedeyyin erkekler üzerinde gözlemlenen maskülenlik, hegemonik modelin ötesinde, etik ve ilişkisel temelde yeniden üretilmiş bir kimlik formu olarak tezahür etmektedir.

7.6.8. Hegemonik Erkekliğin Dönüşümü: Güçten Öz-Disipline

Connell'in hegemonik erkeklik kuramı, erkekliğin tarihsel ve toplumsal olarak hiyerarşik üstünlük, fiziksel güç, kontrol kapasitesi ve rekabet üzerinden üretildiği iddiası dikkate alındığında bu model, özellikle modern ulus-devlet bağlamında askerlik, aile reisliği ve ekonomik katkı gibi kurumsallaşmış roller aracılığıyla görünürlük kazanır. Bu çerçevede erkeklik hem kadınlar hem de diğer erkeklik biçimleri üzerinde üstünlük tesis eden normatif bir ideal olarak konumlanmaktadır.[30]

Bununla birlikte saha bulguları, cemaat ve tarikatlarda erkekliğin farklı bir kurucu mantık üzerinden inşa edildiğini göstermektedir. Dinî gruplarda erkeklik olgusu, "kontrol eden" birey olmaktan ziyade "kendini kontrol eden" bir birey anlayışının hâkim olduğunu göstermektedir. Bu yaklaşımda güç, başkaları üzerinde tahakküm kurma kapasitesi değil; nefs üzerinde disiplin kurabilme kabiliyeti anlamına gelmektedir. Kerem'in dile getirdiği "törpülenmek", Sinan'ın ifade ettiği, "bir hiç olduğunu anlamak" ve Osman'ın ifadesiyle: Avarif-ül maarif denilen tasavvuf kitabında: "Kim şeyhine "lâ" dedi, ebedi iflah olmaz." Ben buna inanıyorum ve inandığım yol ve teslimiyet bunu gerektiriyor. Sözlerinden de anlaşılacağı gibi dinî cemaat ve tarikatlarda "teslim olmak" manasına gelen ifadeler, erkekliğin afakî üstünlükten ziyade manevî dönüşüm ve öz-denetim (self-control) üzerinden kurulduğunu ortaya koymaktadır. Bu anlatılar, maskülen kimliğin yukarıdan aşağıya dayatılan bir tahakküm olgusu yerine, içeriden dışarıya doğru şekillenen etik formasyon sürecine dayandırıldığını göstermektedir.

---

[30] Connell, *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*, 245-246.

Bu durum, Foucault'nun "kendilik teknolojileri" kavramı ile birlikte düşünüldüğünde daha derinlikli bir anlam kazanmaktadır. Foucault'a göre modern özne, yalnızca haricî baskı ve disiplin mekanizmaları aracılığıyla değil; içselleştirilmiş normlar ve öz-düzenleme pratikleri yoluyla biçimlenir. Bu bağlamda cemaat ve tarikat pratikleri erkekliğin öz-denetim, arzu kontrolü ve sürekli bir kendilik muhasebesi üzerinden yeniden üretildiği bir disiplin alanı vazifesi görmektedir.[31] Ancak bu disiplin, cemaat ve tarikatlarda zorlayıcı ya da baskıcı bir mekanizma olarak deneyimlenmemektedir. Katılımcılar bu süreci baskı ya da kısıtlama olarak değil; "zevk", "huzur" ve "aşk" gibi pozitif hissiyatlarla tarif ediyor olmaları bu tespitin doğruluğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla dinî gruplardaki öz-disiplin, haricî bir zorunluluk değil; arzu edilen ve cemaat habitusunda içselleştirilmiş bir yönelim olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu çalışmadan elde edilen veriler, hegemonik erkeklik literatürüne önemli katkılar sağlamaktadır. Bunlardan ilki; *erkekliğin her bağlamda tahakküm ve üstünlük üzerinden kurulmadığını* göstermesi; ikincisi ise *teslimiyetin erkeklik kaybı anlamına gelmediği; aksine alternatif bir erkeklik biçiminin üretiminde kurucu rol oynayabileceğini* bizlere düşündürmektedir. *Bu bağlamda günümüz modern etkenlerle cemaat ve tarikatlar pratiği içinde şekillenen erkeklik, hegemonik değil; etik temelli bir maskülenlik formu olarak değerlendirilebilir.* Maskülen duruş, burada başkaları üzerinde kurulan bir hâkimiyet değil; özneleşme sürecinde elde edilen ahlâkî bir hâsiyettir.

7.6.9. Erkekliğin Duygusal İnşası: Derunî Hassasiyet ve Manevî Yoğunluk

Modern erkeklik normları, çoğu zaman duygusal mesafeyi, rasyonel denetimi ve kontrollü birey performansını teşvik etmektedir.[32] Bu durum toplumsal etkilerle şekillenen normatif

---

31 Michel Foucault, "Technologies of the Self", *Technologies of the Self*, ed. Luther H. Martin vd. (Amherst: University of Massachusetts Press, 1988), 16-18.

32 Michael Kimmel, *Guyland* (New York: Harper, 2008), 45-47.

çerçevede, özellikle kırılganlık ve hassasiyetle ilişkilendirilen duygusal ifadeler, zayıflık göstergesi olarak kodlanabilmekte ve erkeklik, bu anlamda duygusal mahrumiyet ya da duyguların bastırılması üzerinden inşa edilen ideal bir tip üretmektedir.

Ancak saha çalışmamıza katılan Hacıbey Cemaati üyeleri tarafından erkekliğin bu normatif çerçeveden farklı bir duygulanım rejimi içinde yeniden inşa edildiğini/edilebildiğini göstermektedir. Mülakata katılan üyelerin anlatılarında aşk, huzur, huşu, ıstırap ve metanet gibi duygular merkezi bir konuma sahiptir. Yapı içinde bu duygular, maskülen kimliği zayıflatan unsurlar değil; onu derinleştiren ve ahlâkî bir çerçeveye yerleştiren kurucu deneyimler olarak anlamlandırılmaktadır.

Ferhat'ın "Bizi buraya bağlayan aşk" ifadesi, erkekliğin duygusal bir çekim alanı içinde şekillendiğini açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu aşk, dünyevî bir arzu ya da romantik bir yönelimden ziyade, ilahî bir yönelimi ifade etmektedir. Böylece erkeklik, dünyevî arzu ve heveslerden beslenen rekabetçi ve tahakküm merkezli yapısından ayrılarak ilahî (aşkın) bir duygu rejimine yerleştirilmektedir. Bu kayma, Hacıbey Cemaati özelinde maskülenliğin yalnızca davranışsal değil; duygusal eksende de yeniden inşa edildiğini göstermektedir.

Orsi'nin yukarda da bahsettiğimiz *lived religion* yaklaşımı bu durumu literatürel olarak anlamlandırmamıza yardımcı olmaktadır. Orsi'ye göre din, salt doktriner bilgi ya da kurumsal yapıdan ibaret değil; hissedilen, deneyimlenen ve bedensel olarak tecrübe edilen bir yoğunluktur.[33] Dinî gruplar bağlamında vekâle ve sohbet ortamları, bu duygusal yoğunluğun kolektif olarak tekrar ve tekrar üretildiği ve paylaşıldığı mekânlar olarak işlev görmektedir. Erkeklik, bu mekânlarda yalnızca normatif bir rol olarak değil; ortaklaşa hissedilen manevî deneyim üzerinden pekiştirilen bir kimlik formudur.

Bu bağlamda Hacıbey Cemaat üyelerinin söylemlerinde erkeklik, duygularını bastıran ya da görünmez kılan bir yapı ol-

[33] Orsi, *Between Heaven and Earth*, 2-8.

maktan çıkarak, duygularını kutsallaştıran ve onları ahlâkî bir değere dönüştüren bir forma bürünmektedir. Hassasiyet, huşu ve teslimiyet, maskülenliği zayıflatıcı değil; onu derinleştirici boyutlar hâline getirmektedir. Böylece cemaat habitusunda inşa edilen bu yeni erkeklik formu bize modern maskülenliğin duygusal yoksunluk normunu tersine çeviren ve duygusal yoğunluğu kimliğin merkezine yerleştiren manevî değerlerden beslenen alternatif bir erkeklik modeli sunmaktadır.

7.6.10. Aidiyet: Ferdiyetten Kardeşliğe

Bauman'ın "akışkan modernlik" çözümlemesi, geç modern toplumlarda kimliklerin giderek kırılganlaştığını ve bireylerin sürekli bir öz-yeniden inşa süreci içinde yaşadıklarını ileri sürer. Bauman modern bireyi, kalıcı aidiyetlerden ziyade geçici ve kırılgan kimlik düzenekleri içinde konumlandırmakta; toplumsal ilişkilerde giderek daha akışkan ve belirsiz hâle geldiğini ifade etmektedir.[34] Ancak Hacıbey Cemaati üyeleriyle yaptığımız görüşmeler dikkate alındığında cemaat ve tarikat yapısı ile aidiyet pratiği göz önünde bulundurulduğunda, bu yapı söz konusu akışkanlık karşısında görece istikrarlı bir aidiyet zemini üretmektedir. Cemaat içi ilişkiler, ihvan dayanışması ve paylaşılan manevî pratikler ihvanlar için güçlü bir kimlik çerçevesi ve anlam dünyası oluşturmaktadır. Bu durum modern toplumun parçalı ve geçici kimlik yapıları karşısında alternatif toplumsal bütünleşme imkânı sunmaktadır. Bu açıdan cemaat, *akışkan modernliğin* getirdiği kimlik kırılganlığına karşı bireyin kendisini konumlandırabileceği kolektif bir referans alanıyla beraber aidiyetin yeniden kurulduğu sosyolojik bir mekân işlevi görmektedir. Bu bağlamda modern erkeklik, bireysel başarı, rekabet ve performans üzerinden tanımlandığında, dayanışmadan ziyade yalnızlaşmayı ve kimliksel belirsizliği beslemekte ve erkek kimliği, bireysel yeterlilik ve ekonomik kapasite ile ölçüldüğünde, yetersizlik riskine daha açık hâle gelmektedir.

---

[34] Bauman, *Akışkan Modernite*, 7-10,33-38.

Saha bulgularımız, dinî cemaat ve tarikat yapılarının bu yetersizliğe karşı hususî bir istikrar alanı sunduğunu göstermektedir. İhvan ilişkileri, erkekliğin yalnızca bireysel bir özne olarak değil, kolektif zeminde yeniden üretilen bir kimliksel ağ işlevi görmektedir. Dinî gruplarda erkek kimliği, cemaat içi etkileşimler ve karşılıklı sorumluluk ilişkileri aracılığıyla pekişmekte; bireysel deneyimler kolektif anlamlandırma süreçleri içinde yeniden çerçevelenmektedir. Böylece erkeklik, yalnızlaşmış bir kimlikten ziyade, kendi içinde kolektif bir aidiyet pratiği hâline gelmektedir.

Granovetter'in gömülülük kavramı, ekonomik eylemlerin soyut bireysel rasyonaliteye değil; sosyal ağlara gömülü olarak gerçekleştiğini savunur.[35] Çalışmamızda da erkeklik benzer biçimde sosyal ve manevî ağlara gömülü bir kimlik formu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda katılımcılardan İhsan'ın şu ifadeleri oldukça dikkat çekicidir:

> Ben şu anda bakıyorum, diyorum ki çok büyük bir aileye sahibim. Benim başıma bir şey gelse çat Hasan abinin, Hüseyin abinin evine rahatça girebiliyor muyum? Gece-gündüz. İnsan kardeşine telefon etmeden misafirliğe gidemiyor. Mümkün değil. Ben icabında ihvan abimizin evine çat kapı gider ve orada kalırım, ihvan bana gelir, kalır, benim gönlüme bir şey gelmez. Böyle bi yaşantı… Samimi bi muhabbet ve candan bi kaynaşma, sıkı bi ilişki var aramızda. Bi akrabalık, kan bağı veya bi nesep unsurundan da öte manevi bi bağ var aramızda. Menfaat ilişkisi yok yani... Elhamdülillah.

İhsan'ın ifadesinde geçen, *"Kan bağı yok ama manevi bağ var"* sözleri, yapı içerisinde biyolojik akrabalığın yerine sembolik kardeşlik biçiminin ikame edildiğini göstermektedir. Yapı içinde bu sembolik akrabalık, yalnızca duygusal bir yakınlık değil; normatif ve pratik sonuçlar doğuran bağ şeklinde tanımlanmaktadır. Söz konusu bağ dinî gruplarda üyeler arasında güven

[35] Granovetter, "Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness", 481-484.

üretmekte, maddî destek ve kimlik istikrarı sağlamaktadır. Bu ilişkisel ağ içinde inşa edilen erkeklik olgusu, süreç içerisinde üyeler tarafından karşılıklı olarak teyit edilmekte ve süreklilik kazanmaktadır.

Bununla birlikte bu aidiyet salt işlevsel bir sosyal ağ olarak değerlendirilemez. Yapı içinde ihvan ilişkisi kutsallaştırılmış (uhuvvetvarî) bir çerçeve içinde anlamlandırılmaktadır. Cemaat ve tarikatlarda dayanışma, karşılıklılık ya da destek, dünyevî çıkar mantığıyla değil; dinî ve ahlâkî bir sorumluluk anlayışıyla temellendirilmektedir. Bu nedenle söz konusu yapı, sıradan bir sosyal sermaye örüntüsünden ziyade sakralize edilmiş bir aidiyet formu olarak kavramsallaştırılabilir. Erkeklik bağlamında cemaat ve tarikatlarda inşa edilen aidiyet hem toplumsal hem de manevî bir güvenlik alanı üretmektedir.

Bu yapı, modern bireycilik modeline karşı alternatif bir erkeklik formu da sunmaktadır. Bu durumda ortaya çıkan rekabet, bireysel başarı ve performans merkezli maskülenlik anlayışına karşılık, dinî gruplarda kolektif dayanışma ve manevî kardeşlik üzerinden kurulan bir erkeklik biçiminin var olduğunu düşündürmektedir. Böylece dinî cemaat ve tarikatlarda erkeklik, yalnızlaşmış bireyselliğin değil; kutsallaştırılmış ilişkisel bağların içinde istikrar kazanan bir kimlik formu olarak yeniden tanımlanmaktadır.

7.6.11. Otorite ve Teslimiyet: Pedagojik Güç ile Mutlak Bağlılık Arasında

Bu makale dinî gruplarda özellikle de tarikatvârî oluşumlarda şeyh figürünün erkeklik inşasında merkezi bir öneme sahip olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte bu otorite, klasik ataerkil baba modelinin doğrudan bir uzantısı olarak anlaşıldığında bağlamdan koparılmış olma tehlikesini bizatihi içinde barındırmaktadır. Katılımcı anlatılarında şeyh, yalnızca hiyerarşik bir üst konum olarak değil; “manevî baba”, “vesile”, “rehber” ve hatta bir “geçiş süreci” olarak tanımlanmaktadır.

Hacıbey Cemaatindeki bu kavramsallaştırmalar, otoritenin salt emrivâkî bir konum değil; dönüşüm sürecine eşlik eden *manevî bir rehber* olarak algılandığını göstermektedir.

Weber'in karizmatik otorite yaklaşımına göre, karizmatik otorite, maddî güç ya da bürokratik konumdan değil; sembolik ve ahlâkî niteliklerden beslenir.[36] Hacıbey Cemaatinde şeyh figürü de maddî sermaye ve dünyevî çıkara mesafe üzerinden meşruiyet üretmekte; otoritesi ekonomik ya da siyasal araçlarla değil, manevî temsil ve etik üstünlük marifetiyle pekişmektedir. Bu durum dinî cemaat ve tarikatlarda erkekliğin otoriteyle ilişkisini yeniden tanımlamakta; bu yapılarda tahakküm yerine rehberlik ve örneklik üzerinden kurulan bir güç anlayışı geliştirildiğini düşündürmektedir. Bununla birlikte Osman'ın ifadesinden de anlaşılacağı gibi teslimiyet söyleminin sert tonları, bu yapının yalnızca yumuşak bir rehberlik ilişkisine indirgenemeyeceğini göstermektedir:

> Şeyhimin sözüne riayet edersen (Allah'a) ulaşırsın. Riayet etmezsen (Allah'a) ulaşamaz, kalırsın. Avarif-ül maarif denilen tasavvuf kitabında: "Kim şeyhine 'lâ' dedi, ebedi iflah olmaz." yazıyor. Ben buna inanıyorum ve inandığım yol ve teslimiyet de bunu gerektiriyor.

Osman'ın ifadesinde de görüldüğü gibi "Şeyhine 'lâ' diyen iflah olmaz" tarzı söylemler, mutlak bağlılık ve aidiyet vurgusunu açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu noktada çift yönlü bir yapı belirginleşmektedir. Bu durum bir taraftan rehberlik, manevî destek ve koruyuculuk gibi yumuşak otorite biçimleri şeklinde tezahür ederken; diğer taraftan itaat, riayet ve vusul kavramları etrafında şekillenen sert ve normatif beklentilerden de anlaşılacağı gibi, cemaat ve tarikatlarda otoritenin hem dönüştürücü hem de sınır koyucu bir işleve sahip olduğunun göstergesidir.

Foucault'a göre disiplin, yalnızca dışsal zorlayıcı mekanizmalarla değil; öznenin normları içselleştirmesiyle icra edil-

---

[36] Max Weber, "Ekonomi ve Toplum 1. Cilt", çev. Latif Boyacı (İstanbul: Yarın Yayınları, 2018), 362-366.

mektedir.[37] Hacıbey Cemaatinde de şeyhe bağlılık, çoğu zaman haricî bir zorlamadan ziyade içselleştirilmiş bir normatif çerçeve olarak tecrübe edildiği anlaşılmaktadır. Bu çift yönlü yapı, Foucault'un disiplin anlayışıyla birlikte değerlendirildiğinde dinî gruplarda erkeklik anlayışının üyeler üzerinde haricî tahakküm altında değil; gönüllü ve arzu edilen bir disiplin süreci içinde şekillendiğinin göstergesidir. Bu durum, Nihat'ın ifadesinde dile getirdiği gibi *"itaat yoluyla özgürleşme"* şeklinde özetlenebilecek bir transformizasyonun tezahürüdür:

> Allah'a, Allah için adam yedişdirme. Yani kul olma, kul olma! İnsan ancak kul olduğu zaman hür olur. "Kul oldum, hür oldum." diyor bir evliya. Başka hiçbir dünyevi maksadı kesinlikle yok! Zaten İhramcı'dan berisini araştırdım. Biliyorum ki, o zamanda bu yolun tek gayesi vardı. Sadece Allah'a ve sadece Allah için adam yedişdirmek. Başka magam, mevgi, mansıp hiçbir şey yok. Bunun da en önemli uygulaması biz o vekâlenin içerisinde gendi yakınlarımız hakkında dahi konuşamıyoruz. Yasak! Gendi ailemizle ilgili gonuşamıyoruz. Cebimizdeki parayla ilgili konuşamıyoruz. Yasak! Bu yasaklar nereden kaynaklanıyor? İlahi bir yasak. İlahi bir yasak. Vekâlelerimizde sadece Allah için gonuşulur, Allah için bi araya gelinir. Allah için vakit geçirilir. Başga hiçbir şey yok. Zaten beni de oraya bağlayan bu.

Nihat'ın söylemindeki *"Kul oldum, hür oldum"* anlayışı, dinî gruplarda özgürlük algısının bireysellikten ziyade manevî bağlılık, intisap ve itaat bağlamında tanımlandığını göstermektedir. Modern hayat ve özerklik anlayışı, bireyin harici otoritelerden bağımsızlaşmasını özgürlüğün koşulu olarak görürken; cemaat ve tarikatlarda özgürlük, doğru rehberliğe teslimiyet ve nefsin disipline edilmesi yoluyla elde edilen derûnî sükûnet ve serbestlik olarak kavramsallaştırılmaktadır. Dinî cemaat ve ta-

---

[37] Michel Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège De France Dersleri (1977-1978)*, çev. Ferhat Taylan (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), 164-165.

rikatlarda şeyh figürü, saha çalışmalarımızda gözlemlediğimiz ve katılımcı söylemlerinden de anlaşıldığı gibi ihvanlar tarafından, üyelere hem rehberlik eden hem de onlar üzerinde disiplin sağlayan bir otorite olarak kabul edilmektedir. Bu minvalde Nihat dikkat çeken şu ifadeleri dile getirmiştir:

> ...Şeyhimi tasavvur etmem ilmi olarak şeklinde gördüm. العُلَمَاءُ أُمَّتِي كَأَنْبِيَاءِ بَنِي إِسْرَائِيلَ "Ümmetimin alimleri, İsrailoğulları'nın peygamberleri gibidir." Hadis-i şerifinde peygamberi demiyor, peygamberleri gibidir. Buraları çok doğru anlamak lazım. İgincisi: وَابْتَغُواْ إِلَيهِ الْوَسِيلَةَ Maide:35. ayeti; "Allaha ulaşmag icin kendinîze bir vesile arayın." diyor. Hayatta her şeyin bir vesile ile olduğunu fark ettim. Ben de Allah'a ancak bir vesileyle giderim kanaatine vardım. Kur'an ve sünnet odaklı olarak bütün ilmî halleri şeyhimde gönül dünyamla gördüm. Ve bu yüzden şeyhime intisap ettim. Ve onu halife-i ru-i zemin olarak görüyorum. Âlemimde böyle.

Yine Nihat'ın "Allaha ulaşmak için vesile arayın." (Maide:35) ayetine işareti, şeyhin ilahî hakikate erişimde aracılık eden bir konuma yerleştirildiğini göstermektedir. Benzer biçimde Osman'ın "Şeyhimin sözüne riayet edersen ulaşırsın." sözleri, bu rehberliğin normatif bir bağlılık ve itaat çerçevesi içinde işlevsel olduğu düşüncesinin mevcudiyetine işaret etmektedir. Bu teslimiyet söylemi, Foucault'un farklı bir çalışması olan*"Technologies of the Self"deki* disiplin bağlamında değindiği gibi, ihvanlar üzerinde yalnızca harici baskı ve zorlamayla değil; bireyin normatif kuralları içselleştirmesiyle işlevsellik kazanmaktadır.[38] Nihat'ın söylemi ve Osman'ın söylemi birlikte değerlendirildiğinde Hacıbey Cemaatinde şeyhe bağlılık, zorlayıcı bir otorite değil; üyelerin gönüllü olarak içselleştirdiği normatif bir çerçeve şeklinde tebarüz etmektedir. Bu durum bize dinî gruplarda otorite bağlamında şekillenen erkekliğin harici manada bir tahakküm değil; derunî ve itaat temelli manevî disiplin marifetiyle yeniden inşa edildiğini göstermektedir.

---

[38] Foucault, "Technologies of the Self", 18-19.

Katılımcıların söylemlerinden de anlaşıldığı gibi bireysel kimlik inşasında otorite, dinî gruplarda maddî arzu ya da dünyevî çıkarla ilişkilendirilmediğine işaret eden ifadeler ihvanlar tarafından Şeyh Hacıbey'in dünyevî hırs ve tama'dan müstağni yönüne atıfları, şeyh figürünün dünyevileşmeye karşı bilinçli bir mesafede konumlandırılmasından ileri gelmektedir. Dinî gruplarda bu mesafe, otoritenin meşruiyetini güçlendiren bir unsur olarak işlemektedir. Bu tutum Weber'in karizmatik otorite kavramında; karizma, maddî güçten değil, sembolik ve ahlâkî niteliklerden beslenen bir otorite figürü[39] söyleminde dikkat çektiği karizma tarzıyla benzerlik taşımaktadır. Dinî cemaat ve tarikatlarda tespit edilen Şeyhin (liderin) bu maddî çıkar ağlarından uzak duruşu, yapı içinde ve üyeler arasında onun ahlâkî üstünlüğünü göstermekte ve dolayısıyla karizmatik meşruiyetini pekiştirmektedir. Öte yandan Cihan'ın şeyhliği "karate hocası" metaforuyla açıklaması, otoriteyi pedagojik bir çerçeveye yerleştirmektedir. Bu benzetme bizlere, Chittick'in de değindiği gibi şeyh-mürid ilişkisinin salt itaat ve hiyerarşi ekseninde değil; eğitim, üstatlık ve manevî rehberlik üzerinden de kurulabildiğini göstermektedir.[40]

> Biz, bu yolda Peygamber Efendimiz'i keşfettik.[41] Onun insanlığını, güzelliğini ve gayenin onun gibi bir insan olunması olduğunu sevdim ve öğrendim. Şu anda gerçekten öyle olmak için çalışıyorum. Yolumuzda da anlatıldığı gibi tarikatta şeyh, bir geçiş süreci. İnsan bile belli bir konuya vakıf olana kadar bir hocadan ders alıyor. Bir karateci bile belli hareketleri yapamıyu, sonra hocasının yaptıklarını göre göre, göre göre belli bir meleke elde ediyu, o meleke ile beraber yavaş yavaş o hareketleri yapmaya başlıyu. Hocası orada bir geçiş süreci. Şeyh de bu yolda belli bir süre bize rehberlik yapıyu.

---

39 Weber, "Ekonomi ve Toplum 1. Cilt", 366-368.

40 William C Chittick, *Sufism: A Beginner's Guide* (Oxford: Oneworld Publications, 2000), 28.

41 Tarikatta "ben" anlayışından "biz" anlayışına geçiş, mahfiyet ve tevazu göstergesi olarak kabul edildiğinden ihvanlar kendilerinden bahsederken de "biz" kelimesini kullanmaktadır.

Cihan'ın söylemi, cemaat ve tarikat bağlamında şeyh figürünün mutlak otorite değil, daha çok rehberlik eden pedagojik bir otorite ve vesile olarak algılandığını göstermektedir. Bu söylemde Hz. Peygamber'in örnekliği nihai ideal olarak konumlandırılmış; şeyhin ise bu ideale ulaşma sürecinde müride yol gösteren bir vesile ve rehber vazifesi üzerine durulmuştur. Bu ifade şeyhin yapı içindeki statüsü öğrenme ve meleke kazanma sürecini kolaylaştıran bir figür olarak konumlandırılışının işaretidir. Bu bağlamda şeyh, yapı içinde otoritesini müridin ahlâkî ve manevî gelişimini yönlendiren bir rehber -mürşitlik- üzerinden inşa etmekte; aynı zamanda ihvanlar tarafından müridin Hz. Peygamber örnekliğine yaklaşımına yardımcı olan bir vesile olarak görülmektedir. Dolayısıyla bu söylem, cemaat ve tarikatlarda otoritenin hegemonik tahakküm biçiminden ziyade, müridin manevî olgunlaşma sürecine eşlik eden eğitici ve yönlendirici bir karakter taşıdığını göstermektedir.

Dinî gruplarda erkeklik bu bağlamda usta-çırak ilişkisi içinde olgunlaşan ve öğrenilen ve öğretilen bir süreç olarak kavramsallaştırıldığı anlaşılmaktadır. Bu yapılarda mürid, şeyhin rehberliğinde kendini disipline eden ve zamanla etik-ahlâkî olgunluğa erişen bir özne olarak tasavvur edildiğine işaret etmektedir.[42] Böylece otorite, baskıcı bir güç mekanizması olmaktan ziyade, erkekliğin ahlâkî formasyonunu yönlendiren pedagojik bir çerçeveyi temsil etmektedir.

7.6.12. Modernlikle Seçici Müzakere: Geçirgenlik ve Ahlâkî Filtre

Hacıbey Cemaat üyelerinin söylem ve ifadelerinden modernliği tamamen ve kategorik olarak reddetmedikleri anlaşılmaktadır. Aksine, teknoloji kullanımı, şehir yaşamına katılım ve gündelik modern pratiklerin sürdürülmesi, üyeler tarafından modern dünyanın belirli unsurlarının doğal ve işlevsel olarak

[42] Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), 110.

benimsendiğini gösterir. Bununla birlikte dinî yapılarda; eğlence mekânları, tüketim kültürünün israfa dayalı biçimleri ve ahlâkî açıdan problemli görülen kültürel pratikler bilinçli biçimde reddedilmektedir. Bu durum, yapısal kodlardan beslenen ve inşa edilen dinamikler çerçevesinde modernlikle kurulan ilişkinin homojen değil; seçici ve katmanlı bir yapı arz ettiğini göstermektedir.

Bu durum çalışmamızda söz konusu bu ilişki "seçici geçirgenlik" kavramıyla açıklanmaktadır. Modernlik, toptan dışlanan bir alan değil; ahlâkî bir süzgeçten geçirilen pratikler bütünü olarak konumlanmaktadır. Katılımcı söylemlerinde modern hayat sıklıkla toplumsal çözülme, aile bağlarının zayıflaması, kadın-erkek arasındaki rol değişimi ve değer aşınımı ile özdeşleştirilmekte; modernitenin bu yönleri tenkit edilmektedir. Buna karşılık teknolojik araçlar ve iletişim imkânları gibi unsurlar kolaylıkla benimsenmekte ve gündelik hayatın bir parçası hâline getirilmektedir. Bu da bize Hacıbey Cemaatinde modernliğin, bütüncül bir tehdit değil; ahlâkî filtreye tabi tutulan bir alan olarak ele alındığını göstermektedir.

Habermas post-seküler toplum tartışmasında, dinîn modern kamusal alanla tezat teşkil etmediğini bunun yerine müzakere hâlinde olduğunu iddia eder.[43] Saha çalışmamızda gözlemlediğimiz gibi Hacıbey Cemaati de bu perspektifle uyumlu bir tablo çizmektedir. Cemaat, modernlikle doğrudan bir çatışma ya da geri çekilme ilişkisi kurmaktan ziyade, modern etkileri ayıklama ve yeniden anlamlandırma stratejisi geliştirmektedir. Yapı içinde modern unsurların bir kısmı dışlanırken, bir kısmı yeniden ahlâkîleştirilerek içselleştirilmektedir. Yapı içinde gözlemlenen bu durum, geleneksel-modern dikotomik algının keskin ve sınırlılıklardan çok daha karmaşık ve nevi şahsına münhasır bir karaktere büründüğünü göstermekle beraber geleneksel-modern dikotomik yaklaşımdan beslenen karşıtlığa dayanan açıklama modellerinin de yetersiz kaldığını göstermektedir.

---

43 Habermas, "Notes on Post-Secular Society", 17-23.

Hacıbey Cemaati bağlamında erkeklik, modernliği bütünüyle reddeden bir kapanma stratejisi değil; aksine modern dünyanın belirli yönlerini ahlâkî ölçütlere göre filtreleyerek yeniden konumlandırmaktadır. Bu *seçici geçirgenlik*, dindar erkekliğin hem geleneksel referanslara bağlı hem de modern bağlamla etkileşim hâlinde olan dinamik kimliğin toplumsal ortamda yeni bir inşa formudur. Bu yönüyle cemaat pratiği, modernlik karşısında muhafazakâr bir izolasyon değil; modern hayatta müzakereye dayalı erkeklik anlayışının yeniden inşa sürecinde ortaya çıkan rasyonel bir gerçekliktir.

Sonuç

Bu çalışma, Hacıbey Cemaati örneğinden Türkiye'deki dinî cemaat ve tarikatlarda erkekliğin nasıl inşa edildiği ve bu inşa sürecinde bireysel aidiyet ve dinî kimliğin ahlâkî öz-disiplin, manevî yoğunluk, manevî rehberlik, otorite, aidiyet ve modernlikle kurulan müzakere üzerinden nasıl şekillendiğini anlamamıza yardımcı olmaktadır. Hacıbey Cemaati özelinde yapılan bu çalışma Türkiye'deki dinî cemaat ve tarikatların yapısal benzerlikleri ve genellenebilirliği göz önünde bulundurulduğunda Türkiye'deki cemaat ve tarikatlarda dindar erkekliğin hegemonik üstünlük, fiziksel güç ya da tahakküm parametreleri üzerinden değil; dinî öğretiler, temsili örneklikler, karakter, teslimiyet, merhamet, mahviyet ve öz-denetim üzerinden de kurulduğu/kurulabildiğini göstermektedir. Bu çalışmadan ortaya çıkan sonuca göre Türkiye'deki cemaat ve tarikatlarda erkeklik olgusu zannedildiği gibi geleneksel ataerkil yapıdan beslenmeden de varlığını devam ettirebildiğini gözler önüne sermektedir.

Dinî cemaat ve tarikatlarda dindarlık yalnızca doktrinel bağlılık ya da ibadet performansı olarak değil; hâl, zevk, huzur ve dönüşüm deneyimi olarak yaşanmaktadır. Dindar erkekler üzerinde dergâh/vekâle ve özellikle şeyh merkezli sohbet pratikleri, modern hayatın kaygı rejimine karşı alternatif bir duygu rejimi üretmektedir. Katılımcıların anlatılarında din, ilmî bir içerikten

ziyade yaşantısal bir yoğunluk olarak anlamlandırılmaktadır. Bu bağlamda dinî pratikler, Foucaultcu anlamda kendilik teknolojileri olarak işlev görmekte; erkeğin dönüşümünü mümkün kılan disiplinli ama aynı zamanda duygusal bir form üretmektedir. Erkeklik, burada ibadetlerin niceliğiyle değil; karakter dönüşümü, nefsin törpülenmesi ve şahsiyet inşasıyla şekillenmekte ve bu çerçevede yeniden inşa edilmektedir. Bu durum din sosyolojisi açısından bakıldığında, *lived religion* yaklaşımını erkek kimlik ve aidiyetiyle ilişkilendirerek literatüre bir faklı perspektiften gelen yaklaşımla ciddi bir katkı sunmaktadır.

Bu çalışmanın dikkate değer kuramsal katkılarından bir diğeri ise, cemaat ve tarikatlar bağlamında hegemonik erkeklik literatürünün ötesine geçen alternatif bir erkeklik modelinin kavramsallaştırılmasına imkân tanımış olmasıdır. Connell'in hegemonik erkeklik analizi erkekliği hiyerarşi, tahakküm ve güç üzerinden tanımlarken, Hacıbey Cemaati üyeleriyle yapılan çalışmada saha verilerinden gelen bilgiler de genel kanaatin aksine tarikat ve cemaatlerde ataerkil ve baskın karakterle tasvir edilen erkeklikten beslenmeyen farklı bir repertuarın mevcudiyetini göstermektedir. Dinî gruplarda erkeklik güçlü olma üzerinden değil sabır; tahakküm üzerinden değil, teslimiyet; rekabet üzerinden değil, kardeşlik; kaba kuvvet üzerinden değil, manevî-derunî törpülenme ve ahlâkî olgunluk üzerinden inşa edilmektedir. Bu nedenle bu bulgularımızın sahada kavramsallaştırılmasına gidilmiştir. Cemaat ve tarikatlarda gözlemlenen bu erkeklik olgusu, bu makalede "etik-dindar erkeklik" adıyla kavramsallaştırılmıştır. Bu model, hegemonik ve rekabetçi bir maskülenlikten ziyade etik temelli ve cemaat ve tarikatlarda mevcut dinî ve tasavvufî referanslardan beslenen gömülü bir erkeklik formuna işaret etmektedir. Dolayısıyla araştırma neticesinde ortaya çıkan söz konusu yapı, cemaat ve tarikatlarda hegemonik erkeklik kuramının tezahürü olan tekil ve hiyerarşik erkeklik anlayışını gözden geçirmemize ve farklı toplumsal bağlam ve yapılarda ortaya çıkan alternatif maskülenlik biçim-

lerini dikkate alarak yeniden düşünmemize yardımcı olacaktır.

Bu makalede otorite kavramı da bu çerçevede önemli bir bulgu alanı oluşturmaktadır. Günümüzde dinî cemaat ve tarikatlarda şeyh figürü hem rehber hem norm koyucu olarak konumlanmakta; erkeklik bağlamında teslimiyet söylemi güçlü biçimde dile getirilmektedir. İhvanlar tarafından dile getirilen ve saha çalışmamızda bizim de gözlemlediğimiz bir faktör olarak Şeyh Hacıbey'in mal-mülk talep etmeyen, siyasete angaje olmayan, dünyevî hırs taşımayan bir figür olarak tasviri, erkek üyeler üzerinde otoritenin meşruiyet zeminini oluşturduğu söylenebilir. Hacıbey Cemaati, modern özerklik anlayışına alternatif bir özgürlük modeli sunmaktadır: bu durum yapı içerisinde erkek üyelerin *"itaat yoluyla özgürleşme"* biçimi olarak ifade edilebilir. Bu paradoks, dinî bağlamda erkekliğin otorite ekseninde yeniden tanımlanabilme varyasyonlarını göstermektedir. Bu çerçevede erkeklik, otoriteye karşı konumlanan bir özerklik değil; otorite aracılığıyla şekillenen bir etik-ahlâkî model sunmaktadır. Güç, başkaları üzerinde tahakküm kurma kapasitesi değil; rehberliğe açıklık, normları içselleştirme ve manevî unsurlardan beslenen usta-çırak (irşâd) ilişkisi içinde olgunlaşma olarak anlamlandırılmaktadır. Bu durum bize Hacıbey Cemaatinde dindar erkeklik algısının, pedagojik güç ile mutlak bağlılık arasındaki ezdâdın modern maskülenlik normlarından farklı bir özgürlük ve otorite anlayışı ürettiğini göstermektedir.

Öte yandan cemaat içi ilişkiler, erkekliğin yalnızca bireysel bir kimlik performansı değildir. Cemaat ve tarikat yapılarındaki aidiyet duygusu, ihvan ilişkileri ve manevî dayanışma ağları, erkek kimliğinin istikrar kazanmasında önemli bir rol oynamaktadır. Bu durum erkekliğin toplumsal bağlamlardan bağımsız bir kimlik değil, sosyal ilişkiler içinde sürekli ve yeniden üretilen bir süreçtir. Bununla birlikte duygusal yoğunluk, manevi deneyim ve ahlâkî hassasiyet gibi unsurların erkeklik söylemine dâhil edilmesi, modern maskülenlik normlarında sıklıkla bastırılan duygulanım boyutunun dinî cemaat ve tari-

katlarda meşru ve hatta merkezi bir konuma sahip olduğunu göstermektedir. Dinî gruplarda erkeklik, yalnızca güç ve kontrol üzerinden değil, aynı zamanda duygu, merhamet ve derûnî dönüşüm üzerinden tanımlanan daha karmaşık ve çok katmanlı bir kimlik formu hâlinde şekillenmektedir.

Bu çalışmadan da anlaşılacağı gibi dinî cemaat ve tarikatlar bizlere modern toplumda erkek kimliğinin yeniden müzakere edildiği özgün bir sosyolojik alan sunmaktadır. Modernliğin bireyselleştirici ve parçalı kimlik yapıları karşısında cemaat ve tarikatlar, erkeklik için alternatif bir anlam çerçevesi üretmekte; güç ve tahakküm merkezli hegemonik maskülenlik modelleri yerine "etik-dindar erkeklik" olarak adlandırdığımız bir erkeklik formu üzerinden erkek kimliğinin inşasında önemli bir rol oynadıkları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla "etik-dindar erkeklik", modern dünyada kaybolan ataerkil bir formun devamı değil; yeniden müzakere edilmiş, etik olarak yeniden yapılandırılmış, dinî değerlere sahip ve ilişkisel olarak gömülü bir maskülenlik biçimi şeklinde tezahür etmektedir. Dolayısıyla bu makale, erkeklik literatürüne hegemonik maskülenlik yaklaşımının ötesine geçen, ahlâkî ve manevî derinliği merkeze alan "etik-dindar erkeklik" olarak tanımladığımız alternatif bir erkeklik modelinin var olduğunu ve geleneksel ve ataerkil yapılardan beslenen erkeklik modellerinin yanında farklı varyasyonlara sahip etik-dindar erkeklik modelinin de bulunduğunu ve bu gerçeğin artık göz ardı edilemeyeceğini dikkatlere sunmaktadır.

Kaynakça

Avishai, Orit. "'Doıng Relıgıon' In a Secular World: Women in Conservative Religions and the Question of Agency". *Gender and Society* 22/4 (2008), 409-433. http://www.jstor.org/stable/27821661

Bauman, Zygmunt. *Akışkan Modernite*. çev. Sinan Okan Çavuş. İstanbul: Can Sanat Yayınları, 1. Baskı., 2017.

Beck, Ulrich. *Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru*. çev. Kâzım Özdoğan - Bülent Dogan. Istanbul: İthaki Yayınları, 1.Baskı., 2011.

Berger, Peter L. (ed.). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington, DC: Ethics and Public Policy Center, Nachdr., 2008.

Bourdieu, Pierre. *The Logic of Practice*. çev. Richard Nice. Stanford University Press, 1990.

Chittick, William C. *Sufism: A Beginner's Guide*. Oxford: Oneworld Publications, 2000.

Cihangir, Meryem. "Neslin Korunması İlkesi Bağlamında 'Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyetsizlik' Söylemlerine Eleştirel Bakış". *Dini Araştırmalar* 67 (2024), 469-494. https://doi.org/10.15745/da.1525023

Connell, R. W.- Messerschmidt, James W. "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept". *Gender & Society* 19/6 (2005), 829-859.

Connell, Raewyn. *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*. çev. Cem Soydemir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Baskı., 1998.

Deeb, Lara- Harb, Mona. *Leisurely Islam: Negotiating Geography and Morality in Shi'ite South Beirut*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2013.

Demetriou, Demetrakis Z. "Connell's Concept of Hegemonic Masculinity: A Critique". *Theory and Society* 30 (2001), 337-361.

Foucault, Michel. "Technologies of the Self". *Technologies of the Self*. ed. Luther H. Martin vd. 16-49. Amherst: University of Massachusetts Press, 1988.

Foucault, Michel. *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège De France Dersleri (1977-1978)*. çev. Ferhat Taylan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Baskı., 2013.

Gazâlî, İmam. *Nefis Terbiyesi*. çev. Vanlı Mustafa Efendi - Osman Yolcuoğlu. İstanbul: Ehil Yayıncılık, 2017.

Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.

Giddens, Anthony. *Modernite ve Bireysel-Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*. çev. Ümit Tatlıcan. İstanbul: Say Yayınları, 1. Baskı., 2010.

Göle, Nilüfer. *Modern Mahrem, Medeniyet ve Örtünme*. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.

Granovetter, Mark. "Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness". *American Journal of Sociology* 91/3 (1985), 481-510.

Habermas, Jürgen. “Notes on Post-Secular Society”. *New Perspectives Quarterly* 25/4 (Eylül 2008), 17-29. https://doi.org/10.1111/j.1540-5842.2008.01017.x

Inhorn, Marcia C. *The New Arab Man: Emergent Masculinities, Technologies, and Islam in the Middle East*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012.

Kandiyoti, Deniz. “Bargaining with Patriarchy”. *Gender and Society* 2/3 (1988), 274-290.

Kehrer, Günter. “Din ve Toplum”. çev. Yasin Aktay. *Din Sosyolojisi*. ed. Yasin Aktay - M. Emin Köktaş. 71-106. Ankara: Vadi Yayınları, 3. Baskı., 2007.

Kimmel, Michael. *Guyland*. New York: Harper, 2008.

Mahmood, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, NJ, Oxford: Princeton University Press, 1. Edition., 2005.

McGuire, Meredith B. *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2008.

Messerschmidt, James W. *Hegemonic Masculinity: Formulation, Reformulation, and Amplification*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2018.

Orsi, Robert A. *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005. https://doi.org/10.1515/9781400849659

Ozyegin, Gul. *New Desires, New Selves: Sex, Love, and Piety Among Turkish Youth*. New York: New York university press, 2015.

Putnam, Robert D. *Bowling Alone*. New York: Simon & Schuster, 2000.

Tekeli, Şirin (ed.). *Women in Modern Turkish Society: A Reader*. London ; Atlantic Heights, N.J. : Zed Books, 1995. http://archive.org/details/womeninmoderntur0000unse

Turner, Victor (ed.). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Publ. Company, 9. Print., 1982.

Weber, Max. “Ekonomi ve Toplum 1. Cilt”. çev. Latif Boyacı. İstanbul: Yarın Yayınları, 1. Baskı., 2018.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

Dindar Erkekliğin Hegemonik Duvarındaki Riyakâr Çatlak: *Bembeyaz* Filminin Okuması

Meliha TATLİ*

Özet

Bu çalışmada, erkeklik ve din ilişkisinin yeni Türkiye sinemasındaki yansımasının tartışılması amaçlanmaktadır. Erkeklik; biyolojik olmanın ötesinde kültürel, tarihsel ve ideolojik süreçlerle inşa edilen çok katmanlı ve çok anlamlı bir kimliktir. Sinemada din aracılığıyla yeni erkeklik inşalarının nasıl gerçekleştiğini izlemek iktidar, otorite, suç, günah, tövbe, ahlak ve riyakârlık gibi kavramlar aracılığıyla tartışmaya sunulur. Erkekler için en avantajlı konumda olan hegemonik erkekliğin dinî söylemlerle meşrulaştırılması ve erkeklerin geçirdikleri dindarlık krizi Necip Çağhan Özdemir'in *Bembeyaz* filmiyle görünür kılınarak analiz edilmektedir. Bu çalışma aracılığıyla Vural'ın iyi bir Müslüman olarak görülmek isterken masum bir cana kıymak, karısını aldatmak, yalan söylemek, hakkı olmayan paraya el sürmek gibi günahları işlemesinin ondaki güç ve iktidarı nasıl etkilediği tartışılmaktadır. *Bembeyaz* ile "ideal erkek" profilinin dinî değerlerle kurulmaya çalışılmasının yarattığı riyakârlığa dikkat çekilmektedir. Bu anlamda sinema, ataerkil ideolojinin sürekliliğini ve dindar erkekliğin sorunlarını sorgulayarak kolektif bir eleştiri üretir. *Bembeyaz*'ın başkarakteri Vural'ın geçirdiği erkeklik krizlerinin başlıca sebeplerinden biri, toplumsal beklentiyle şekillenen dinî erkeklik ile gerçek erkekliğinin çatışma içerisinde olmasıdır. Vural, ailesine ve topluma kaşı ahlaklı, dürüst, namuslu ve dindar gözükürken kendi içinde büyük gü-

* Dr., Bağımsız Araştırmacı, E-posta: edibemeliha@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-2991-4266.

nahları olan biridir. Vural'ın, erkekliğin sert kalıplarını ve içindeki şiddet duygusunu din aracılığıyla örtmeye çalışması, onun krizler yaşamasına sebep olur.

Giriş

Erkeklik çalışmaları, son yıllarda sosyal bilimlerin ve akademinin üzerinde tartıştığı ve yoğun ilgiye mazhar olan meselelerden biridir. Özge Zeybekoğlu, erkeklik çalışmalarının erkekliğin tarihsel, kültürel ve toplumsal bir kurgu olduğundan hareketle, eril iktidarın kaynaklarına ve farklı tezahürlerine ışık tutmayı amaçlayan disiplinler arası bir akademik çalışma alanı olduğunu söyler.[1] Geçmişten günümüze toplumsal cinsiyet ve kadın çalışmaları, kadınların yaşadığı sorunlar ve eşitsizlikler üzerine yoğunlaşırken erkekliğin bir sorun olduğu gerçeğinden uzaklaşılmaktadır. "Aslında kadınların ezilmişliği nasıl yaşadığını anlamak kadar, erkeklerin eril iktidar konumlarını nasıl sürdürdüklerini ve tahakkümü nasıl inşa ettiklerini anlamak da önemli olmalıdır."[2] Kadınlık ve erkekliğin birbirini tamamlayıcı özelliklerine dikkat çekildiğinde, erkekliğin tarih boyunca "doğal" ve "normatif" kabul edilmesi, onun görmezden gelinmesine yol açar. 70'li yılların sonlarına doğru feminizmin meseleyi dert edinmesiyle, erkek egemen dünyanın öncelikle erkeklere zarar verdiği dikkat çekmektedir.

Pınar Selek, 70'lerin sonunda Türkiye'de feminist anlamda başlayan erkeklik çalışmalarının önemli bir birikime ulaştığını söyler. Ona göre hem feminist tartışmalar hem de multidisipliner çalışmalarda çeşitli analizlerin ifade edilmesinin; cinsel ayrımın toplumsal örgütlenişinin erkeklik ve kadınlık açısından izlediği süreçler, erkekliğin hangi mekanizmalarla üretildiği, nasıl konumlandıkları ataerkinin şifrelerini çözmekte kolaylık

[1] Özge Zeybekoğlu, *Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Erkeklik Olgusu* (Ankara: Eğiten Kitap, 2013), 67.

[2] Serpil Sancar, *Erkeklik: İmkânsız İktidar: Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler* (İstanbul: Metis Yayınları, 2016), 15.

sağlamaktadır.[3] 2000'li yıllardan itibaren ise erkeklik artık sadece feminizmin değil, queer çalışmaları ve Marksist düşünürler gibi birçok akademik çevrenin de dikkatini çekmektedir. Bu bakımdan, erkekliğin tanımları, anlam evrenleri ve baş başa kaldığı sorunlar çeşitlilik göstermektedir. Erkekliğin en çok erkeklere zarar verdiği ve ataerkinin asıl kurbanının onlar olduğu erkekliğin toplumsal inşasını anlamakla mümkün hâle gelir. "Eril imtiyaz da ayrıca bir tuzaktır; erkeklerin her birini her koşulda erkekliğini ispatlamaya zorlayacak ölçüde abesleşebilen daimî bir gerilim ve çekişme, bu imtiyazın olumsuz yanını teşkil eder."[4] Rekabetle, bir diğerini geride bırakmakla ve erkeklik piramidinin en tepesine ulaşmak için verilen mücadeleyle erkekler bu sistemin kurbanı hâline gelirler.

Erkeklik, biyolojik olmaktan çok kültürel ve kolektif temsillerden oluşan, sosyal rollerle çevrelenmiş bir kimliktir. Toplumsal cinsiyet rolleri tarafından kurulan erkeklik, öğrenilmiş davranış kalıplarıyla ataerkil ideolojiyi destekleyen anlamlar manzumesidir. Erkeklik çalışmaları, erkekliği tartışmaya açan, erkeklerin iktidarla olan ilişkilerini anlamaya çalışan ve erkeklerin erkeklikleri üzerine düşünmesini sağlayan birden fazla özelliğe sahiptir. "Erkeklik daima tamamlanmamış olan, aynı ölçüde hem toplumsal hem de ruhsal bir gerçeklik üzerine kurulu bir var oluş özelliğidir."[5] Erkekliğin sabit ve değişmez tanımlarının olmadığı, kültürel yapı içinde zamana ve uzama göre farklılık gösterdiği söz konusudur. Serpil Sancar, erkekliğin bir meta gibi sahip olunan ve yitirilen bir özellik olarak algılandığına dikkat çekerek genel geçer, tek ve tutarlı erkeklik tanımının olmadığını söyler.[6]

Erkekliğin sürekli yeniden üretilmesi ve kırılgan olması onun psikodinamik bir süreç olduğu imasını doğurur. "Erkeklik,

---

3 Pınar Selek, *Sürüne Sürüne Erkek Olmak* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 8.

4 Pierre Bourdieu, *Eril Tahakküm,* çev. Bediz Yılmaz (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2018), 68.

5 Hande Öğüt, "Erkek Olmak Büyük İmkânsızlık", Psikeart 50, (2017), 76.

6 Sancar, *Erkeklik: İmkânsız İktidar: Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*, 26.

belirli bir zamanda ve verili bir toplumda, erkeklere dayatılan sosyal rollere, davranışlara ve anlam dünyasına tekabül eder. Böylelikle erkeklik, biyolojik cinsiyete ve değişik erkek grupları arasındaki çeşitliliğe değil, toplumsal cinsiyete (gender) vurgu yapar. Biz toplumsal cinsiyeti, kimliğimizin içsel bir öğesi olarak deruhte etmemize rağmen, erkeklik gündelik temaslar üzerinden toplumsal kurumlar tarafından imal edilen bir şeydir."[7] Erkeklik normları, erkeklerin içinde yetiştikleri ortama göre şekillenir ve bu şekilde kendisinden sonraki kuşaklara aktarılır. Bu sayede öğrenilmiş bir olgu olan erkekliğin kromozomlar ve hormonlarla bir ilgisi yoktur. Simone de Beauvoir'in "kadın doğulmaz, kadın olunur"[8] cümlesini erkek doğulmaz, erkek olunur şeklinde revize etmekte sakınca yoktur. Erkeklik doğumdan ölüme kadar bir inşa sürecini gerektirir. "Erkeklik üzerine yapılan araştırmaların bazılarında, erkek olmak doğuştan getirilen biyolojik bir özellik midir yoksa sosyalleşme sonucu bir öğrenme süreci midir gibi sorular tartışılmaktadır."[9]

Sosyal bir şekilde kurgulanan toplumsal cinsiyet ilişkileri erkekliğin güç, iktidar ve para üzerinden biçimlendiğini söylemektedir. Erkeklik sınırları sürekli bu gibi söylemler üzerinden testlere tabi tutulmaktadır. Erkeklerin ataerkil ideoloji içerisindeki rakipleri kadınlar değil, diğer erkeklerdir. "Aslında erkek hegemonyası denildiğinde akla ilk gelen şey, erkeğin kadın üzerinde hegemonya kurması olmuş olsa da erkeklik hegemonyası, hegemonya ve güç ilişkilerinin diğer biçimlerini de dışarıda bırakmaz, örneğin; beyaz erkeğin, siyah erkek üzerindeki üstünlüğü, büyük kardeşin küçük kardeşi üzerindeki üstünlüğü, zengin erkeğin yoksul erkek üzerindeki üstünlüğü, yöneticinin işçi üzerindeki üstünlüğü, dolayısıyla erkeklik aynı zamanda, diğer erkeklerin de üzerinde üstünlük kurulması, bunun korunması

---

7 Michael S. Kimmel, *International Encyclopedia of the Social Sciences*, c. 5, ed. William A. Darity Jr. (New York: Macmillan, 2008), 1.

8 Simone de Beauvoir, *Kadın: İkinci Cins I Genç Kızlık Çağı*, çev. Bertan Onaran (İstanbul: Panel Yayınevi, 1993)

9 Mehmet Ozan Ahnas, *Erkeklik ve Din* (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2024), 21.

ve sürdürülmesi için de mücadele etmek demektir."[10] Kolektif iktidar ilişkileri, eril gücün inşa edilmesinde sadece özel alanda hüküm süren erkekliği anlamakla kalmaz, kamusal alan ve iş dünyasında ne tür erkeklik tarzlarının olduğunu da anlamaya çalışır. Erkeklik deneyimlerinin tartışılmaya başlanması birden fazla erkeklik modelinin olduğunu vurgular.

Serpil Sancar, erkeklik denildiğinde erkeklerin davranışları mı, kimlik olarak kurulmuş bir erkeklik mi, imge olarak sunulan erkeklikler mi yoksa doğrudan yaşanan ve gözlenen bir erkeklikten mi bahsedildiğinin açık olmadığını söyler.[11] Topluma karşı sergilenen davranışlar ve hareketlerle her defasında erkeklik yeniden inşa edilir. Aile geçimini sağlamak, rekabetçi olmak ve risk almak gibi sosyal roller ve davranışlar erkekliğin derin yapısını çözemediği gibi, medya üzerinden üretilen "güçlü baba" ve "kırılgan erkek" gibi imgelerin de erkekliği ifade edemediği bir gerçektir. Dolayısıyla erkeklik kavramından söz edildiğinde imge, temsil, deneyim, kültür ve pratiklerin hepsiyle erkekliği tanımlamak mümkündür. Erkeklik çok katmanlı bir yapıdır.

8.1. Hegemonik Erkeklik

Erkeklik çalışmalarının temel kavramlarından biri olan ve R. W. Connell tarafından literatüre kazandırılan "hegemonik erkeklik", Antonio Gramsci'nin hegemonya teorisinden esinlenerek geliştirilir. İdeolojik ve kültürel bir üstünlük olan hegemonya medya, din, aile ve kültür gibi kurumlar üzerinden bir düzen kurar. Toplumsal cinsiyet alanına taşınan hegemonik erkeklik ise kadınlar ve diğer erkekler üzerinde kurulan egemenliği açıklarken aynı zamanda toplum tarafından takdir edilen, desteklenen ve meşrulaştırılan ideal erkeklik biçimini de ifade eder. Erkeklerin sadece kadınlar üzerindeki tahakkümü değil, farklı erkek grupları üzerindeki tahakkümü de hegemonyayı

---

[10] Osman Özarslan, *Hovarda Âlemi: Taşrada Eğlence ve Erkeklik* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 74.

[11] Sancar, *Erkeklik: İmkânsız İktidar: Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*, 20.

inşa eder. "Makbul" ve "ideal" kabul edilen bu erkeklik biçimi, iktidar ilişkileri üzerinden üstün bir konumda kabul edilir.

Çimen Günay Erkol'un Kessler'den aktardığı bilgilere göre; hegemonik erkeklik kavramı ilk kez Avustralya liselerinde sosyal eşitsizlikler üzerine yürütülen bir araştırmada kullanılmaktadır.[12] Okul ortamında heteroseksüel, beyaz, güçlü, rekabetçi, otoriter ve atletik erkeklerle; pasif, eşcinsel ve kırılgan erkekler arasında bir hiyerarşi oluşur. Bu da erkekliğin doğal ve tekil olmadığını, öğrenilmiş ve çoğul olduğunu ortaya koyar. "Hegemonik erkeklik kamusaldır ve egemenliğini bizzat kamusalın içinden alır. Bu kamusallık, iktidar sahibi erkeklerin kim olduğuna değil toplumsal erkeklerin bu iktidarı ne şekilde muhafaza edip ayakta tutmaya çalıştığıyla ilgilidir. O halde, hegemonik erkeklik rıza gerektirmektedir; çünkü toplumun ürettiği erkeklik imajı, çoğunluğun rıza göstererek bu üstünlük sağlayıcı yapının kamusal olandan beslenerek inşa edilmesine yol açar. Başka bir deyişle, hegemonik erkeklik kadınlarla ve tabi kılınmış erkeklikle ilişkili olarak inşa edilir. Böylece erkeklik de kendi içinde ötekini barındırır ve erkekliğin, erkekler üzerindeki egemen yapısını da sergilemiş olur."[13] Toplumun tüm erkekleri hegemonik erkek olmasa da kendilerini elde edilmesi zor ideal bir tip olan bu modele göre ayarlamak zorunda kalırlar. Bu modele uyum sağlayamayan erkekler ise "yetersiz", "başarısız" ve "eksik" görülerek çeşitli krizler yaşarlar. Hegemonik erkeklik, kolektif bir ideal olmanın ötesinde erkeklerin içselleştirdiği bir kriterdir. Jed Diamond'un çalıştığı erkeklerden biri "erkekler tarafından alaya alınmak beni kadınlar tarafından aşağılanmaktan daha çok korkutuyor"[14] der. Başka bir erkeğin karşısında itibardan yoksun bırakılmak daha yıkıcı bir durumdur.

---

12 Kessler, aktaran: Çimen Günay Erkol, "İllet, Zillet, Erkeklik: Eleştirel Erkeklik Çalışmaları ve Türkiye'deki Seyri", *Toplum ve Bilim* 145 (2018), 27.

13 Ayşegül Taşıtman, "Kutsal Erkekliğin İnşasında Bir Durak" N. Gamze Toksoy (haz.), *Bellek İzleri: Kurgudan Kurama Görüntüler* (İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2012), 127.

14 Jed Diamond, *Erkeklerin İyileşmesi Yeryüzünü de İyileştirecektir* (İstanbul: Mavi Yayıncılık, 1998), 159.

Connell, hegemonik erkeklik düzeni dışında farklı erkeklik biçimlerinin olduğunu söyleyerek bunu üç şekilde kategorileştirir; madunlaştırma, suç ortaklığı ve marjinalleştirme. Madunlaştırma, erkeklerin bazı erkeklik biçimlerinin alt konumuna itilmesidir. Eşcinsel erkeklikler, ekonomik olarak güçsüz erkekler, kırılgan, duygusal ve hassas erkekler "madun" olarak bilinir. Eşcinsel erkeklik en göze çarpan erkeklik biçimi olmakla birlikte tek madun erkeklik tipi değildir. Bazı heteroseksüel erkekler de bu erkeklik modelinden dışlanmaktadır. Erkekliğin kadınsılaştığını ortaya koyan "pısırık", "muhallebi çocuğu", "ahmak", "beceriksiz", "hanım evladı", "tabansız", "dönek", "ödlek", "çıtkırıldım", "bamya" ve "salon erkeği" dibi hakaret anlamına gelebilecek kelime grupları söz konusudur. Suç ortağı erkekler, ataerkinin nimetlerinden faydalanmak için birtakım risklerden uzak durarak eşlerine ve annelerine saygı gösterir, ev işlerini paylaşmak ister ve kadınlar karşısında şiddete başvurmaz. Marjinalleştirilme ise, ırk ilişkilerinin erkekler arasındaki dinamiğin ayrılmaz bir paçası hâline gelmesidir. Beyaz erkeklerin siyah erkeklere olan üstünlüğü hegemonik erkekliği desteklemektedir.[15]

Modern erkeklik çalışmalarıyla hegemonik erkekliğin dışında kalan çeşitli erkeklik deneyimleri açığa çıkartılır. Sinema, edebiyat ve sosyal bilimlerin diğer alanlarında sürekli performe edilmesi gereken hegemonik erkekliğin kırılgan bir yapı olduğu görülür. İşsiz bir erkeklik modeliyle geçim sağlama mitinin çözüldüğü, otorite kuramayan bir babayla ataerkil düzenin çatladığı, ağlayan bir erkekle "erkekler ağlamaz" algısının kırıldığı dikkat çekmeye başlar. Dolayısıyla eleştirel erkeklik çalışmaları, hegemonyayı takdir etmek ve onaylamaktan çok erkekliğin doğal bir norm olarak kabul edilmesinin eleştirisini yapar. Bunu yaparken de tek tip bir hegemonik erkeklik modelinden söz etmez. "Hegemonik erkeklik, farklı sınıfsal bağlamlarda ve

[15] R. W. Connell, *Erkeklikler*, çev. Nagihan Konukcu (Ankara: Phoenix Yayınları, 2019), 152-157.

farklı aile modelleri içinde farklı farklı işleyebilir. Yönetici sınıfa mensup ailelerde yaşam, erkeğin kariyer başarısına odaklıdır ve bunu devamlı kılacak şekilde, erkeğin özgüveninin yüksek tutulması ile meşguldür. İşçi sınıfı erkeğin ise motive edilecek bir kariyeri elbette yoktur. Bu nedenle teknolojik bilgisi ve sahip olduğu uzmanlık gereği taslayabileceği üstünlük olmadığı için eril üstünlüğünü ve ayrıcalıklı konumunu ailenin geçimini sağlama becerisine bağlamak durumundadır."[16] Burada hegemonik erkekliğin tam anlamıyla yıkıldığı algısını çıkartmak yerine bunun şartlara göre bir dönüşüm olarak değerlendirilmesi daha doğrudur. Bu dönüşümün başka bir ismi ise erkeklik krizidir. Toplum tarafından erkeklere atanan rollerin sarsılmasıyla otorite ve kimlik gibi temel dayanakların esnemesi erkek olmanın ve erkek kalabilmenin anlamını muğlaklaştırır. Bazı toplumsal dönüşümler ve modernleşme erkekliği tartışmalı hâllere getirir.

8.2. Erkeklik Krizi

Kadının, toplumda "öteki cins" şeklinde konumlandırılmasından doğan kaygılar literatürde kadınlarla ilgili yapılan çalışmaların fazlalığını ortaya koyarken 1980'lerden itibaren erkek kimliklerin de görünür olmaya başlamasıyla geleneksel rollerin tartışılması söz konusudur. Her iki cins de toplumun kendilerinden bekledikleri normlara uyum sağlamaya çalışır. Erkeklik kazanılan bir statü olduğu için beklentilere uygun davranılmadığı takdirde her an kaybedilme tehlikesi de yaşar. Bu tehlikenin yaşanmasının diğer ucunda ise kadınlar vardır. Modernleşme süreçleriyle birlikte kadınların eğitim ve iş hayatına hızlı bir şekilde katılması, aile yapısındaki dönüşümler ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin giderilmeye çalışılması, erkeklerin tarihin en başından beri sahip oldukları avantajlı konumlarını kaybetmelerine yol açar. Bunun gibi dönüşümler erkeklerin

[16] Sevgi Kesim Güven, "Bir Başkadır'ın Huzurlu Huzursuzluğu: Erk- (ek)lik" Hüseyin Köse ve Özgür İpek (haz.), *Evdeki Zürafa: "Bir Başka" Tahayyülde Aynılık, Fark ve Memleket Nostaljisi* (İstanbul: İthaki Yayınları, 2023), 145-146.

geleneksel rollerini sekteye uğratarak kimlik kaybı yaşamalarına sebep olur ve bu duruma "erkeklik krizi" denir. "Yirminci yüzyılın sonuna doğru, başta feminist kuramcılar olmak üzere, önemli sosyal bilimciler eril tahakkümün niteliksel bir değişim yaşandığını, artık patriarkiden değil, yeni türde bir erkek egemenliği'nden bahsetmek gerektiğini tartışmaya başladılar."[17] Bunun sebebi olarak da erkeklerin kadınlardan üstün olmasını meşrulaştıracak biyolojik, ideolojik ve kültürel kökenli nedenlerin söz konusu olmaktan çıkarılması gösterilir.

Modern çağda erkeğin üstün olduğuna dair iddiaların biyolojiye dayandırılması yavaş yavaş geçerliliğini yitirmektedir. Bu da erkekler ve kadınlar arasındaki farklılıkların azalmasına ve erkekler cephesinden bir krizin başlamasına yol açmaktadır. Erkekliğin sınandığı toplum onları "en iyi", "en güçlü" ve "en başarılı" olduğuna inandırdığı için bu söylemlere uygun hareket etme çabası çoğu zaman yorucu bir hâl almaktadır. Erkeğin başarısı genellikle toplumun baskısına bağlı olarak gerçekleşir ve erkeklerin kendilerini kontrol etme çabaları ataerkil düzenin bir getirisidir. Erkekliğe ilişkin krizler, beklentilerin karşılanamaması durumunda eril parametrelerin yokluğudur.

Tarihin en başından itibaren ailenin geçimini sağlamakla sorumlu tutulan erkeklerin düşük gelir elde etmesi, eşinin kendisinden daha fazla kazanması ve işsizlikle yüzleşmesi gibi durumlar erkeklik krizi yaratmaktadır. Kadınların kamusal alanda yüksek pozisyonlarda statü sahibi olmasıyla erkekler "ev geçindirici" özelliklerini kaybederler. Yaşlanma, hastalık ve sakatlanma, cinsel yaşamla ilgili sorunlar, aile içindeki otoritenin eşlerle paylaşılması gibi durumlar erkekler de kimlik kaybına sebep olur ve onlar eril evrenin dışına atılır. Erkeklik krizi tek bir nedene bağlı olmamakla birlikte, davranış ve değerlerin değişmesiyle bir mağduriyet sorununa dönüşür. Erkek olarak kabul edilememekten duyulan kaygı ve öfke hâli, farklı davranış

[17] Sancar, *Erkeklik: İmkânsız İktidar: Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*, 111.

kalıplarında ortaya çıkmaktadır. Bu da aynı zamanda erkekler üzerindeki toplumsal baskıyı görünür kılarak çeşitli erkeklik kimliklerinin varlığını ortaya koyar.

8.3. Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Din ve Erkeklik

Din, bir inanç sistemi olmanın ötesinde toplumsal cinsiyet rollerinin üretildiği ve meşrulaştırıldığı önemli bir dayanaktır. Din aracılığıyla kadına ve erkeğe atfedilen belirli roller toplumsal cinsiyeti meşrulaştırıcı bir biçime sokar. Erkeğin otoriter ve kadının itaatkâr olması çoğu kez kutsal referanslarla gerekçelendirilir. Erkekliğin üretiminde önemli bir unsur olan din; otorite, iktidar ve egemen düzeni farklı erkeklik temsilleriyle inşa eder. Son yıllardaki toplumsal cinsiyet çalışmaları, erkeklik çalışmaları, feminist kuramlar, din sosyolojisi gibi alanlar çeşitli okuma ve yorumlama biçimleriyle din ile toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkiye farklı yorumlar getirmektedir. Son yıllarda eleştirel erkeklik çalışmalarında bir araştırma hâline gelen din ve erkeklik meselesi, dinin erkeklikleri nasıl şekillendirdiği, dindar olmanın erkeklik pratiklerini nasıl etkilediği ve dindarlığın bir erkeklik krizi hâline gelmesinin sebeplerinin neler olduğu üzerine düşünmeye başlar.

Serpil Sancar, hegemonik erkekliğin sahip olduğu özelliklerin genel haritasını çizerken "genç, kentli, beyaz, heteroseksüel, tam zamanlı bir iş sahibi, makul ölçülerde dindar, spor dallarının en azından birisini başarılı olarak yapabilecek düzeyde aktif bedensel performansa sahip erkeklerin temsil ettiği erkeklik"[18] biçimine dikkat çeker. "Makul ölçülerde dindar" ifadesi, erkeklik ve din arasındaki ilişkinin ölçülü ve kontrollü olmasını ifade eder. Dinî yorum ve anlayışların, erkekliğin otoritesini devam ettirici bir işlev üstlenmesi söz konusudur. "Erkekliğin kazanılmasında, kanıtlanmasında ve sürdürülmesinde bir kısmı dinden bir kısmı da ataerkillikten gelen geleneksel ve kültürel davranış kodlarının erkeklere öğretilmesi, hegemonik bir boyut

[18] Sancar, *Erkeklik: İmkânsız İktidar: Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*, 30.

taşımaktadır."[19] Ataerkil düzenin dayanaklarından biri hâline gelen din, otorite ve güçle birlikte ahlaki performans şeklinde kurulur.

"Türkiye'deki erkeklik çalışmalarında dinsel alanın çoğunlukla tartışmalarda yer almadığı bilinmektedir. Daha doğru bir ifadeyle erkeklik ve toplumsal cinsiyet araştırmalarında din genellikle ataerkil düzenin bir parçası hatta koruyucusu olarak betimlenmekte, dinsel metinlerdeki ifadeler (erkeğin kavvam olması, kadının kaburga kemiğinden yaratılması, erkeğin eşini dövmesi, kadına erkeğin yarısı miras verilmesi, iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine denk görülmesi, kadının fitne ve şer sembolü olarak gösterilmesi, kadının uğursuzluk getirdiğine dair söylemler vb.) ataerkil sistemin bir parçasıymış gibi sunulmaktadır."[20] Erkeklik çalışmalarında din, ataerkil düzenin bir parçası olarak sunulur. Dinsel metinlerde erkek üstünlüğünün vurgulandığı yorumu, erkekliğin dinî söylemlerle de pekiştirildiği imasını doğurur. Türkiye'deki erkeklik çalışmalarında dinin ataerkil rollerin üretimi üzerinden okunması, dinî pratiklerin erkeklik kimliğini ne ölçüde etkilediği hakkında yeterince düşünülmediğini ortaya koyar.

Dindar bir erkek olmak; dürüst, ahlaklı, merhametli, sorumluluk sahibi olduğu gibi şiddete karşı olmayı, cinsel arzularını kontrol edebilmeyi ve aileye bağlılığı da ifade eder. Bu özellikler hegemonik erkeklikten beklenen otoriter ve düzeni sağlayıcı erkeklik temsiliyle örtüşür. Din, erkekliğin toplum içindeki saygınlığını artıran bir unsur hâline gelir. İslam özelinde erkeklik, Kur'an'daki bazı ayetlerle koruyuculuk ve ailenin geçimini sağlama gibi değerler üzerinden kurulur. Bu nedenle Müslüman erkeklik dinî rollerin, kültürel pratiklerin ve toplumun

---

19 Mehmet Ozan Ahnas ve İhsan Toker, "İmamlar Üzerinde Hegemonik Erkeklik Biçimleri ve Din: Diyarbakır Kent Örneği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 66/1 (2025), 294.

20 Mehmet Ozan Ahnas, *Etnisite, Din ve Toplumsal Cinsiyetin Kesişiminde Erkeklik: Türkiye'de Dini Gruplarda Erkeklik İnşaları* (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2025), 81.

beklentilerinin kesiştiği bir yerde inşa edilir. Sancar'ın yaptığı tanımdaki makul ölçü kaçırılmadan, toplumun değer algılarıyla uyumlu hâle gelen erkekler aşırı "seküler" ve aşırı "muhafazakâr" olmadan erkekliklerini inşa ederler.

8.4. Sinemada Erkeklik Temsilleri

Sinema, kültürel kodların, sınıf ilişkilerinin, ideolojik yönelimlerin ve toplumdaki büyük kırılmaların yansıması olarak gerçekliği yeniden inşa etme gücüne sahiptir. Onu sadece bir eğlence aracı olarak değil, toplumun her türlü değerini ve çatışma unsurlarını ortaya koyan bir kültürel üretim alanı olarak da görmek mümkündür. "En genel anlamıyla sinema, toplumsal yaşamda var olan söylem biçimlerini sinemasal anlatılar biçiminde hem aktarır hem de yeniden üretir. Bu anlamda toplumsal yaşamda var olan söylem biçimlerinin filmlerde şifrelenmiş, gizlenmiş hallerini açığa çıkarmak, toplumsal yapılarda ve söylem biçimlerinde var olan iktidar, güç, tahakküm ve zor ilişkilerini yapıbozumuna uğratmak anlamına gelecektir."[21] Sinema çoğu zaman toplumun kabul edilmiş değerlerini ideallerini yansıtsa da son dönemlerin Türk sineması toplumdaki çatlakları, eksikleri ve krizleri görünür kılar. Slavoj Zizek; "filmler yalan söylerken bile toplumsal yapımızın can evindeki yalanı söylerler"[22] der. Böylelikle sinema aracılığıyla toplum kendi yalanlarını ifşa eder. Toplumun yapı ve ilişki biçimlerinden bağımsız olmayan sinema, kolektif ve bireysele dair ne varsa onları yeniden üretir ve sorgular.

Sinema, toplumsal cinsiyetin, kadınlık ve erkeklik kimliklerinin analiz edildiği bir temsil alanıdır. Sinema onu seyredenle, seyredilen arasındaki ilişkiye dayalı olarak bir haz anlayışı üzerine kuruludur. Laura Mulvey, sinema ve kadın arasındaki

---

[21] Sebahattin Şen, "Oryantalist Fanteziler: Türk Sinemasında Kürt Temsilleri", N. Gamze Toksoy (haz.), *Bellek İzleri: Kurgudan Kurama Görüntüler* (İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2012), 150.

[22] Slavoj Zizek, aktaran: Bülent Diken ve Carsten B. Laustsen, *Filmlerle Sosyoloji* (İstanbul: Metis Yayınları, 2022).

ilişkiyi "male gaze" yani erkek bakışı üzerinden tanımlar. Ona göre; kamera, karakterler ve seyirci erkek öznelerden oluştuğu için kadın sadece seyredilen erotik bir nesnedir.[23] Klasik filmlerde kadın "bakılan", erkek ise "bakan" konumundadır. "Kadın karakterlerin çoğunlukla erkek bakışının nesnesi olarak sunulduğu klasik anlatı sineması, ataerkil bilinçdışını görsel düzlemde inşa eden bir aygıt işlevi görmüştür."[24] Bu düşüncelerin erkeğe yönelik benzerini ise Hollywood filmlerindeki erkeklik biçimlerini tartışmaya açan Michael Ryan ve Douglas Kellner araştırmaktadır.[25] Filmler aracılığıyla pekiştirilen ideal erkeklik miti yeniden üretilir. "Hollywood filmlerinde, John Wayne, Slvester Stollone, Arnold Schwardzenegger gibi oyuncuların bedenlerinde görünür kılınan, dayanıklılık, saldırganlık, başarı, duyguların gizlenmesi, şiddet gibi erkeksi niteliklerin benzerleri Yeşilçam filmlerinde de varlık göstermektedir. Cüneyt Arkın, Ayhan Işık, Kartal Tibet, Kadir İnanır gibi oyuncuların bedenlerinde varlık kazanan bu her şeye gücü yeten erkek imgesi, Türk Sinemasında önemli bir ağırlığa sahiptir."[26] Yeşilçam'da çeşitli erkek tipleri bazı aktörlerle özdeşleşir. Cüneyt Arkın, Yılmaz Güney, Erol Taş ve Kadir İnanır genellikle "sert" erkeği oynarken, Ediz Hun, İzzet Günay ise romantik erkeği oynamaktadır. Türk sineması politik ve ekonomik değişimlerden dolayı farklı erkeklik imgelerini sunmaktan kaçınmaz.

Murat İri, sinemanın temsiller aracılığıyla toplumsal cinsiyetin inşa edildiği bir kültürel form olduğunu, öznenin temsiller aracılığıyla nasıl kurulduğuna ve bunun anlamına ilişkin

---

[23] Laura Mulvey, *Görsel Haz ve Anlatı Sineması*, çev. Nilgün Abisel (25. Kare, 1993), 43.

[24] Elif Arslan, "Evden Kaçış, Düş Şatolarına Sığınış: Benim Sinemalarım Filmine Feminist Kuramla Yolculuk" Salih Gürbüz, Bayram Oğuz Aydın ve Enderhan Karakoç (ed.), *Eleştirel Yaklaşımlar ve Analizler* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2025), 21.

[25] Michael Ryan ve Douglas Kellner, *Politik Kamera*, çev. Elif Özsayar (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996), 236.

[26] Ahmet Oktan, "Türk Sinemasında Hegemonik Erkeklikten Erkeklik Krizine: Yazı-Tura ve Erkeklik Bunalımının Sınırları", *Selçuk İletişim*, 5/2 (2008), 157.

kuramsal yaklaşımlar kitle iletişim araçlarının nasıl kavramlaştırıldıkları ile yakından ilişkili olduğunu söyler.[27] Erkeklik çalışmalarının artmasıyla birlikte sinemada erkeklerin "iktidar", "otorite", "güç" "şiddet", "cinsellik" ve "hegemonya" gibi kavramlar üzerinden temsil edildiğine şahitlik edilir. Erkekliğin nasıl kurulduğu ve devam ettirildiği, erkeklik normlarının sorgulandığı Türk sinemasının ilk dönem filmlerinde, erkekler güçlü, ailesini koruyan ve geçindiren, aktif, otoriter, sert, saldırgan rollerde görünür olup erkeklik idealinin birer pekiştireci olarak sunulmaktadır. Sinema bu modeller dışında yeni erkeklik biçimleri üreterek son yıllarda kırılgan, duygusal ve içe kapanık erkeklere de yer vermeye başlamaktadır.

Türk sinemasında 1960'lar melodramların ağırlıkta olduğu, 1970'ler ise erkek karakterlerin genellikle güçlü, sert, koruyucu, şiddet yanlısı, otoriter oldukları yıllardır. Umut Tümay Arslan, Yeşilçam'ın erkek filmlerinin, Türkiye'nin 1970'li yıllarla birlikte derinleşen toplumsal değişimine koşut olarak yaşanan genel çözülmeye; huzur, güvenlik ve istikrar vaat eden "geçmişin" çözülüşüne verilmiş cevaplar olarak okunabilir mi? sorusunu sorar.[28] Kapitalizm ve modernleşmenin sebep olduğu kaygılardan beslenen erkek filmleri, baba-oğul çatışmasında, babanın reddi ve babanın aklıyla kendi aklı arasında kalma sorunlarını işler. "Güvensizlik ve kontrolsüzlük duygusunun yatıştırılması talebini seslendiren bu filmler bir yandan da bu durumun yol açtığı eril kaygıları, erkek benliğindeki sarsılmaları açığa vurur."[29] Battal Gazi serisinin güçlü, kahraman ve savaşçı erkek figürü olarak hafızalara kazınan Cüneyt Arkın'ı erkekliğin tipik örneklerinden biridir. Aynı şekilde Kara Murat serisinde de erkeklik, savaşçı olma ve fiziksel güç üzerinden

---

27 Murat İri, *Türk Sinemasında Erkeklik Performansları*, (İstanbul: Derin Yayınları, 2016), 15.

28 Umut Tümay Arslan, *Bu Kâbuslar Neden Cemil? Yeşilçam'da Erkeklik ve Mazlumluk*. (İstanbul: Metis Yayınları, 2005), 12.

29 Umut Tümay Arslan, *Bu Kâbuslar Neden Cemil? Yeşilçam'da Erkeklik ve Mazlumluk* (İstanbul: Metis Yayınları, 2005), 204.

tanımlanmaktadır. Cüneyt Arkın'ın çoğu filmi hegemonik erkekliği temsil eder.

1980 sonrası Türk sinemasına bakıldığında ise 12 Eylül askerî darbesinin de etkisiyle toplumsal yaşantıda meydana gelen kırılmalar, yaşanan işkenceler ve sessizleşen Türkiye özellikle erkeklerin dünyasını olumsuz etkilemektedir. Ekonomik ve toplumsal anlamda kabuk değiştiren Türkiye ile birlikte erkekler de bir değişim ve dönüşümün öznesi hâline gelirler. Uzun süre hapis yattıktan sonra şehrin gürültüsüne ayak uyduramayan erkekler birer kaybeden olarak içlerine dönmeye başlarlar. Zeki Alasya'nın *Dikenli Yol*'u (1986), cezaevinden çıktıktan sonra taşıdığı vicdan azabıyla ailesine ve hayata uyum sağlamaya çalışan Hüseyin'in (Kadir İnanır) geçmişle hesaplaşmasını ele alır. Şerif Gören'in yönettiği *Sen Türkülerini Söyle* (1986), 12 Eylül'den sonra yedi yıl hapis yatan Hayri'nin (Kadir İnanır) değişen toplumsal yapının da etkisiyle şefkate muhtaç bir çocuk gibi annesinin dizlerine yatmasıyla yaşadığı içsel kırılganlığı gösterir. "80 sonrası 12 Eylül filmleriyle başlayan eğilimle birlikte Yeşilçam'ın anlattığı "mutlu son" masalı inandırıcılığını yitirmiş görünmektedir. Kadınların hikâyelerini perdeye taşıyan eğilim yeni bir heyecan yaratırken, ona paralel bir dönemde ortaya çıkan 12 Eylül darbesinin travmaları, erkek karakterlerin yalnızlık ve yabancılaşma hikâyeleri filmlere konu olur."[30] Erkeklerin içinde kaldığı karanlık atmosfer, sinemada "mutsuz" ve "umutsuz" erkeklerin hikâyelerinin anlatılmasına imkân tanır. Erden Kıral'ın *Av Zamanı* (1987) ise yine 12 Eylül'ün yalnızlaştırdığı ve tek çareyi adaya kaçmakta bulan küçük aydının, yazarın (Aytaç Arman) bunalımlarını ve acılarını anlatır. Yakın arkadaşı yazara "bu adadan kurtul, insanların içine karış" diyerek kamusal alanda kendisini göstermesini ve sosyal olmasını ister. Erkeklik anlayışını büyük oranda değiştiren bu dönem filmleri, sonraki yıllarda da aynı temayla çeşitli erkeklik modellerinden söz eder.

---

[30] Burçin Kalkın Kızıldaş, "Taşrada Kalan Erkeklikler", Sinema Araştırmaları Dergisi, 7/2, (2016), 78.

90'ların sonu 2000'lerin başından itibaren ise Türk sinemasında aile yapısının dönüşmesi, modern şehir yaşamının artması ve feminist hareketlerin güçlenmesiyle erkek karakterler yalnızlaşan, kırılan ve kimlik arayışında olan bireylere dönüşürler. "Haliyle yeni Türkiye sinemasının "dışarıda kalanlar"a yönelmesiyle erkeklik temsillerinde oluşan değişimlerin ve kırılmaların politik ve kültürel bağlamı içinde kavranması önem taşımaktadır."[31] Yeşilçam kalıplarındaki "klasik erkek" figürü artık büyük oranda silinmeye ve yerini Yeni Türkiye sineması olarak adlandırılan dönemin yalnız ve mutsuz erkekleri almaya başlar. Sanat sinemasının ilk filmlerinden olan Derviş Zaim'in *Tabutta Rövaşata*'sı (1996) İstanbul'un soğuk havalarında karnını doyurmak ve sırtını ısıtmak dışında bir amacı olmayan kırılgan, zayıf ve çelimsiz bedeniyle hemcinsleri tarafından şiddet uygulanan Mahsun'un yalnızlığını ve kimsesizliğini anlatır. "Mahsun romantik, yumuşak, duygusal biridir. Âşık olduğu genç kadına yaklaşımı, alışılageldik maço "Türk erkeği" tiplemesinden farklı olarak, son derece yumuşak, şefkatli ve saygılıdır."[32] Eroin bağımlısı kadının düşürdüğü fuları yıkayıp ona verdiği gibi hayalinde onun saçlarını okşayarak yanağından öper. Nuri Bilge Ceylan'ın *Uzak*'ı (2002) kentli olmaya çalışan Mahmut'la, taşralı Yusuf'un kimlik bunalımlarını verir. Yusuf'un iş araması ve aşktan yana olan hayal kırıklığı erkeklik krizi yaşamasına sebep olur. Mahmut kendisini Yusuf'a karşı üstün ve entelektüel gösterse de filmin sonunda, bir bankta sırtı dönük bir şekilde denize karşı yalnız oturması onun da tutunamadığını, bir amacı olmadığını gösterir. "Yusuf yenilgiye uğradığını kabul ederek kasabaya geri döner. Mahmut ise, kentteki yalnızlığına gömülür."[33]

---

[31] Burçin Kalkın Kızıldaş, "Taşrada Kalan Erkeklikler", Sinema Araştırmaları Dergisi, 7/2, (2016), 72.

[32] Asuman Suner, *Hayalet Ev: Yeni Türk Sinemasında Aidiyet, Kimlik ve Bellek* (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), 242.

[33] Meral Özçınar, "Hiçbir Yere Yerleşemeyenlerin Hikâyesi: Nuri Bilge Ceylan Sinemasını Yersiz-Yurtsuzluk Üzerinden Okuma Denemesi", Meral Özçınar ve Aslıhan Şahin Güven (ed.), *Sinemaya Taşradan Bakmak* (İstanbul: Su Yayınları, 2020), 167.

Kentin ve taşranın yalnızlığı erkekler de kaygılı bir ruh hâlinin izdüşümüdür.

Tayfun Pirselimoğlu'nun *Rıza*'sı (2007), güçlü erkek figürünün aksine dışlanmış, İstanbul'un kalabalığında yok olan, içine kapanık ve yalnız tır şoförü Rıza'nın alt sınıf erkekliğini anlatır. "Tayfun Pirselimoğlu, *Rıza*'da, filmin odağına taşıdığı karakterini takip eden kamerası aracılığıyla, yalnızlık, çıkışsızlık, yoksunluk ve umutsuzluk kabilinden duyguların dünyasına temas ederek büyük kentin sunduğu sınırsız imkân ve özgürlüklerin arasında istediğini yapamamanın bungunluk veren gerçekçi hikâyesini anlatır."[34] Rıza'nın ne ekonomik anlamda bir güvencesi ne de kimsesizliğini paylaşacak bir ailesi vardır. Rıza, seneler önce kamyonunu da alıp terk ettiği Nurcan'la ara ara buluşsa da konuşacakları hiçbir şey yoktur. Her ikisi de kendi yalnızlığına gömülmüştür. "Pirselimoğlu filmlerinde tekrar eden bir imgedir bu. Erkekler uzaktan hastalıklı bir tutkuyla bağlı oldukları kadınların evlerine ya eceliyle ölmüş ya da kendi öldürdükleri bir başka erkeğin yerini alarak giderler. Kendi hikâyelerini kendilerinden dinleyemediğimiz, ancak erkekler aracılığıyla tanıdığımız, erkeklerin tutkularıyla var olan bu kadınlar edilgen bir konumdadırlar. Erkeklerin arzu nesnesi olarak var ya da yok olurlar."[35] İstanbul'da, hayatın kenarında olma hissi Rıza'nın tutunamayışının ve kaybedişinin sebebidir. "*Koşmak istediğim tarafın tersine koşuyormuşum gibi geliyor bana. Bir türlü kurtulamıyorum*" cümlesiyle Rıza'nın sıkışmışlığını ve hayatı üzerindeki kontrol kaybını tam anlamıyla görmek mümkündür. Mahmut Fazıl Çoşkun'un *Anons*'u (2018) ise rütbeli askerlerin otorite kaybını anlatan, iktidarı tam olarak kuramayan pasif ve beceriksiz askerî erkekliği işler. Bu örneklerden de anlaşıldığı gibi 2000 sonrası filmlerinde erkek karakterler güçlü ve başa-

---

[34] Özgür İpek, "Vicdan ve Ölüm Üçlemesi Ekseninde Aynı Kentlerin G'ayrı Dünyaları", Hüseyin Köse ve Özgür İpek (haz.), *Gözdeki Kıymık: Yeni Türkiye Sinemasında Madun ve Maduniyet İmgeleri* (İstanbul: Metis Yayınları, 2016), 154.

[35] Feride Çiçekoğlu, *Şehrin İtirazı: Gezi Direnişi Öncesi İstanbul Filmlerinde İsyan Eşiği* (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 84-85.

rılı modeller olarak değil, kriz ve kırılganlık üzerinden temsil edilirler. Toplumsal ilişkilerinde başarılı bir konuma sahip olamayan bu erkeklerin geleneksel rolleri zayıfladığı için kimlik bunalımı yaşadıkları görülür.

8.5. 2000 Sonrası Türk Sinemasında Erkekliğin Dinî Değerlerle Temsil Edilişi

Sinemada erkeklik ve din ilişkisi, erkeklerin genellikle otorite kurma ve kimlik inşa etmeleri şeklinde işlenir. Erkeklik kimliği ahlaki güç, günah, kefaret, kutsal otorite gibi unsurlarla kurulur. Din, erkeklerin hegemonyasını meşrulaştıran, saygınlığını arttıran bir güç kaynağı olduğu gibi erkeklik krizine yol açan ve psikolojik bir baskı alanı hâline gelen bir unsur olarak da filmlere konu edilir. Filmlerdeki erkek karakterlere dindarlık üzerinden saygı gösterildiği gibi bazen de dinî değerlerle duygusal bir sorgulama yaşadıkları söz konusudur. Türk sinemasında erkeklik ve din ilişkisini ele alan en tipik örnek Özer Kızıltan'ın *Takva* (2006) filmidir. Muhafazakâr ve dindar olan Muharrem, dünyevi arzulardan uzak duran, cinselliğini bastıran ve geleneksel bir yaşam tarzına sahip bir mürittir. Şeyhin ricasıyla tarikata ait kira tahsilatı yaptıktan sonra erkekliğinin büyük oranda değiştiğine şahitlik eder. Böylece Muharrem, insanlar üzerinden otorite kuran, mülkü yöneten güçlü biri hâline gelir. "Takva, gerçekte dinle çelişen kapitalist unsurların tarikat tarafından din maskesi altında meşrulaştırıldığını ve buna paralel olarak, kapitalizmin gerektiğinde dinin kutsal öğelerini araçsallaştırabileceğini söylüyor."[36] İslami erkekliğiyle hegemonik erkekliği çatıştığı için içsel anlamda bir kriz yaşar. Modern dünya ve kapitalizmin cazibesine kapılan Muharrem'in yaşadığı krize "erkeklik krizi" demek de yanlış değildir. "Dergâha katılmadan önce Muharrem, inancın günahtan kaçınarak saf bir kalbe erişmek olduğunu düşünen basit bir mürittir. Parayı

[36] Bülent Diken, "Vakit Tamamdır! – Takva, Zaman ve Komünizm", Umut Tümay Arslan (haz.), *Bir Kapıdan Gireceksin: Türkiye Sineması Üzerine Denemeler* (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 20.

sadece geçinmek için kullanır. Gelgelelim sonrasında ekonomi, kelimenin üç anlamıyla birden, Muharrem ile yaratıcısı arasına girer."[37] Muharrem, dindar erkekliğin kapitalist düzendeki kırılganlığını temsil eder.

Onur Ünlü'nün 2014'te yönetmenliğini yaptığı *İtirazım Var*'ı Müslüman din görevlisi Selman Bulut'un geleneksel din adamı algısını kırmasıyla sergilediği sorgulayıcı, düşünsel ve dedektif erkekliği merkeze alır. Geleneksel imamlığın toplumsal düzeni sağlayan ve koruyucu gibi özellikleri olsa da Selman Bulut karakteriyle caminin önünde yaşanan bir cinayeti çözme çabası ve felsefi sorgulayışı onun farklı bir erkeklik modeli sunduğunu gösterir. Din ve erkeklik ilişkisinin mizahi bir çerçevede ele alınmasıyla, dindarlığın erkek kimliğini sınırlamasına izin verilmemiş aksine din, mücadeleci ve sorgulayıcı erkeklik biçimiyle bir arada kullanılır. "Bir polis memuru Selman'a durmadan "Sen kimsin?" diye sorar. Bu soru onun geleneksel din görevlisi şablonuna uymadığı gerçeğini vurgular ve bir insanı neyin tanımladığına dair bir tartışma açar: Kimliği mi, yoksa davranışları mı? Polisler Selman'ın din görevlisi gibi davranmasını beklerler."[38] Toplumsal beklentiler polisler aracılığıyla verilerek karakterin dindar erkeklik temsilinden farklı olduğu vurgulanır. Dindarlığın ve dindar erkekliğin bir kabullenme değil, bir sorgulama, eleştirel düşünme olduğunun altı çizilir. Selman Bulut'un toplumsal kabullere, dindar bir erkekliğin sorgulayıcı gücünün olmamasına itirazı vardır.

İsmail Güneş'in *The İmam*'ı (2005), İslam'la modernliği bir arada kullanarak seküler yaşamla geleneksel yaşam arasındaki çatışmayı işler. Modern din görevlisi Emre başlangıçta özgürlüğüne düşkün, seküler bir yaşamı temsil ederken sonrasında toplumun sorumluluğunu aldıkça onlara ahlaki bir rehber olur. Erkekliğin bireysel değerler üzerinden kurulmadığını ve top-

---

[37] Ebru Thwaites Diken, *Siyaset ve Dinin Gösterisi: Günümüz Türkiye Sinemasından Altı Film Üzerine* (İstanbul: Metis Yayınları, 2021), 89-90.

[38] Thwaites Diken, *Siyaset ve Dinin Gösterisi: Günümüz Türkiye Sinemasından Altı Film Üzerine,* 58-59.

lumsallaştığını anlatan bu film, dinî değerlerle gerçekleşen dönüşümden söz eder. "Film, İslam'ın radikal ya da muhafazakâr olması gerekmediğini, modern ve ılımlı da olabildiğini göstermek amacıyla biri modern, diğeri geleneksel iki din görevlisi arasında keskin bir tezat oluşturur. Bu nedenle başkahraman Emre İslam'la modernliği uzlaştırarak Türkiye'deki seküler halkın bu konudaki önyargılarını kırmayı hedefler."[39] Emre, imamlık mesleği sayesinde erkekliğine otoriter bir güç kazandırır. Geçmişteki yaşamıyla, toplumsal rollerin yüklenmesiyle peyda olan yaşamı arasında gerilimler mevcuttur; bu da erkekliğin sabit, tutarlı ve değişmez olmadığının göstergesidir. *Takva*'nın Muharrem'i dinî değerlerden uzaklaştıkça erkeklik krizi yaşar, Emre ise uzun saçı ve motosikletiyle dine yaklaştıkça yeni bir erkeklik kimliği kurar. Bireysel bir erkeklikten, toplumsal değerlerin olduğu dindar bir erkeklik modeline dönüşür.

Yüksel Aksu'nun 2016'da yayımlanan *İftarlık Gazoz*'u, Ula isimli bir taşra kasabasında geçen çocukken orucunu bozan Adem'in, büyüyüp devrimci olduktan sonra altmış bir günlük açlık greviyle hayatını kaybetmesini anlatır. Bu filmde, din ve erkeklik ilişkisi diğer filmlerden farklı olarak yetişkin erkekler üzerinden değil, bir çocuk üzerinden, çocukluktan yetişkinliğe geçiş süreci şeklinde işler. Adem'in çocuk yaşta oruç tutmaya başlaması, dinî bir ritüel ve ibadet olmasının ötesinde toplumun "ergin" olmak, "büyümek" adına uygun gördüğü toplumsal kabullerdir. Adem'in çocuk yaşta oruç tutarak nefsini terbiye etmeye çalışması, erkekliğe geçiş sürecinin bir parçasıdır. O, erkekliğini dinî değerlere olan saygısıyla inşa etmeye çalışır. Filmdeki cami ve kahvehane sahneleri erkeklerin homososyal alanlarda eril güçlerini pekiştirmek amacıyla verilmektedir. Oruç tutma deneyimiyle ve yaz Kur'an kurslarına gitmeyle İslami erkekliğin öğrenilen bir kimlik olduğu söz konusudur. Ebru Thwaites Diken, Âdem'in entelektüel ve siyasal gelişiminde etki-

[39] Thwaites Diken, *Siyaset ve Dinin Gösterisi: Günümüz Türkiye Sinemasından Altı Film Üzerine*, 89-90.

li olan figürlerden birinin "imam" olduğunu söyler.[40] Çocukluk döneminde verilen dinî öğretilerle erkek çocukların "doğru", "ahlaklı" "namuslu" ve "sorumluluk sahibi" olmaya hazırlanmaları onları toplumun "ideal" erkek formuna hazırlar.

8.6. Anlatı ve Görsel Bulguların Analizi

8.6.1. *Bembeyaz* Filminde Kutsal Otoritenin Yıkılışı

Necip Çağhan Özdemir'in 2021 yılında yazıp yönettiği *Bembeyaz*, 30. Uluslararası Varna film festivalinde en iyi yönetmen ve en iyi erkek oyuncu (Mert Fırat) ödülüne layık görülür. Aynı zamanda Altın Portakal'da SİYAD en iyi film ödülünü alır. Ataerkil düzeni ve şiddeti, din üzerinden meşrulaştıran filmde, dindar olmanın ahlaklı olmadığı eleştirisi erkek merkezli bir çerçevede yapılır. Bu sebeple kadınların fiziksel ve psikolojik şiddete maruz bırakılması ve aldatılmaları onları hikâyenin gerisinde bırakır. Gönül Demez'in de aktardığı gibi; erkekler faal olarak sosyal hayatın içinde yer alırken kadınlar hayata yalnızca belirli bir mesafeden bakarlar.[41] Kadınların ne hissettiği ve neler yaşadığı gösterilmez. Yönetmen, kadınlar ve toplum üzerinde ahlakın temsilcisi olan erkek iktidarının krizlerini ve ikiyüzlülüğünü çeşitli meseleler üzerinden eleştirerek bilinçli bir şekilde erkeklerin dinle olan ilişkisini irdeler.

Görsel 1: *Bembeyaz* film afişi

[40] Thwaites Diken, *Siyaset ve Dinin Gösterisi: Günümüz Türkiye Sinemasından Altı Film Üzerine,* 85.

[41] Gönül Demez, *Kabadayıdan Sanal Delikanlıya: Değişen Erkek İmgesi* (İstanbul: Babil Yayınları, 2005), 68.

Dindar bir ailenin oğlu olan Vural, babasıyla birlikte Amerikan Konsolosluğu karşısında "Foton Color" isimli bir fotoğrafçı dükkânı işletir. Vural, dokuz-on yaşlarındaki oğlu Halil'e (Sarp Tanis) namustan ve ahlaktan bahsederken her türlü günahı işleyen, Allah'ın her zaman insanları gözlediğini söylerken dinin yasakladığı şeylere yaklaşmaktan kaçınmayan riyakâr bir karakterdir. Vural, dükkâna vize başvurusu için fotoğraf çektirmeye gelen, evlerde gündelikçilik yapan ve tek isteği Amerika'ya gidip orada yeni bir hayat kurmak isteyen Sonay'la (Ece Çeşmioğlu) gizli bir ilişki yaşar. Sonay'ın kendisinden hamile kaldığı ve bunu ailesine söyleyeceği tehditlerine dayanamayan Vural ise muhafazakârlığına zarar gelmesin diye Sonay'ı silahla kafasından vurarak öldürür. Vural, başta vicdan azabı çekse de film boyunca günahının üzerini örtmeye çalışır ve içten içe de buna alışır. Dinî gerçekleri içselleştirerek yaşamaktan ziyade onu toplumda ve küçük oğlunun gözünde saygınlık kazanmak için bir araç olarak görür.

8.6.2. Dinî Erkekliğin Kuşaklar Arası Aktarımında Baba Figürünün Riyakârlığı

Erkekliğin baba-oğul üzerinden kurulması, toplumsal cinsiyet ve erkeklik çalışmalarının önemli konularından biridir. Erkeklik, aile içinde babayı rol model alarak öğrenilen ve kuşaktan kuşağa aktarılan bir kimliktir. Oğul, babanın davranışlarını gözlemledikten ve onun otoritesini deneyimledikten sonra yavaş yavaş nasıl bir erkek olması gerektiği hakkında fikir sahibi olur. "Baba olmak, erkek olmanın anlaşılması en zor hallerinden biri. Baba olmak, bir erkek için, kadınların "doğurarak anne olmak" bağlantısı kadar somut bir kavramayı olanaklı kılan bir durum değil. Farklı olarak, baba olmak, çocuk ile babası olan erkek arasında doğrudan biyoloji yoluyla açık ve belirgin bir ilişki olarak kurulamıyor; bir kadının (annenin) onayına kabulüne muhtaç niteliğine bağlı olarak babalık belirsizlik riski taşıyor. Baba olmak, bu nedenle, bazı sosyal ve siyasal dolayımları ge-

rektiriyor; çoğu zaman ancak kırılgan, başarısız ya da sorunlu biçimde inşa edilebiliyor."[42] Erkeklik modellerinde baba figürünün temel referans alınması; evi geçindirmek, güçlü olmak, sorumluluk almak gibi özellikler taşımasının yanı sıra babanın ahlaki eğitim aracı olması da erkekliğin inşa edilmesi açısından önemlidir. Babanın aile içindeki otoriteyi temsil etmesi ve "iyi erkek", "iyi insan" olmanın kriterleri din aracılığıyla görünürleşir. Oğul, dinî pratikleri babasından taklit ettikleriyle, onun "günah" deyip sakındırdıklarıyla öğrenir.

Bembeyaz'da üç kuşak erkeklik üzerinden Vural, babası İbrahim (Rıza Akın) ve oğlu Halil'in dinî eril tahakkümü nasıl öğrendikleri ve sürdürmeye çalıştıkları dikkat çeker. Erkek üstünlüğüne dayalı toplum, babadan oğula geçen erkeklik değerleriyle çoğu zaman çatışma ve belirsizlik durumları yaşar. Vural, dükkâna gelen insanların fotoğraflarını çeker baba ise eril otoritenin sağladığı rahatlıkla masasında müşterilerden ücretleri alır. Vural, babasından gizli sigara içen, babası sorduğunda ise "nereden çıkarttın ya, bitti o işler" diye yalan söyleyen ama oğlu kendisine yalan söylediğinde de tokat atan kendi içerisinde çatışmaları olan bir erkeklik profiline sahiptir. Evli ve çocuk sahibi bir erkek toplumsal anlamda yetişkin kabul edilse de babadan saklanarak sigara içip meyhaneye gitmesi baba otoritesinin hâlâ devam ettiğinin göstergesidir. Vural'ın babaya karşı kurduğu erkekliği tam anlamıyla bağımsızlaşamaz. "Yaşlı erkek iktidarı yerine, kendi ailesini kurup geçimini sağlamak için kapitalist piyasada emeğini satan genç erkeğin iktidarının geçmesi ile ortaya çıkan şey ancak erkek egemenliğinin farklı biçimleridir."[43] Vural, farklı bir egemenlik biçimi kurmak yerine babanın egemenliğine boyun eğer ya da boyun eğiyor gibi gözükmeye çalışır.

Vural'ın babaya olan bağımlı erkekliği ve dükkânı terk ettiğinde babasının anlayacağı korkusu, babaya karşı kendi oto-

[42] Sancar, *Erkeklik: İmkânsız İktidar: Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler,* 120.
[43] Sancar, *Erkeklik: İmkânsız İktidar: Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler,* 122.

ritesinin kurulamadığını ve kendisinin denetlendiğini gösterir. "Öte yandan, "baba" erkekliğini yitirdiğinde sistem tehlikeye girer, içsel ve kaçınılmaz, her şeyi kapsayan bir çöküşe geçer."[44] Vural, bu tehlikenin önüne geçmek adına babanın kurduğu otoriteyi devam ettirir. Babası, ona namaz vaktinin geldiğini söyler ve camiye giderler. Cami, homososyal bir alan olmasıyla erkekliğin kamusal alanda performe edilmesini sağlar. Babanın otoritesi din aracılığıyla meşrulaştırılır. Baba figürünün dinî kurallara uyulması üzerinden "iyi erkek" algısı kurulur.

Görsel 2: Vural ve babası camide namaz kılarlar.

Görsel 3: Vural ve ailesi akşam yemeği yerler.

Özge Zeybekoğlu, pederşahilik olarak bilinen, büyük ve yaşlı erkek babanın evdeki genç erkekler, kadınlar ve çocuklar üzerindeki otoritesinin yok olduğunu söyler.[45] Görsel 3'te pederşahiliğin devam ettiği görülür. Yemek masasında evin en büyük

[44] Zeynep Ergun, *Erkeğin Yittiği Yerde* (İstanbul: Everest Yayınları, 2009), 319.
[45] Özge Zeybekoğlu, *Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Erkeklik Olgusu*, 103.

erkeğinin, babanın baş köşede oturması hiyerarşinin mekânsal anlamda görünürlüğünü ortaya koyar. Çoğu geleneksel ailede masa düzeni aile içerisindeki güç ilişkilerinin sembolik anlamını ifade eder. Masanın diğer ucunda Vural'ın eşi Mukadder'in (Esra Ergün) oturması ise mutfağa yakın olması ve erkeklere karşı hizmetin yerine getirilmesi açısından dizayn edilmiş gibidir. Bu mekânsal düzen önemsiz görülse de erkek otoritesinin yansıması olması açısından dikkat çekicidir. Söz hakkı, kontrol ve denetleme gücü çoğunlukla baş köşede oturan kişiye aittir. Yemek masasında dede-baba-oğulun oluşturdukları üçgen, kuşaktan kuşağa erkeklik aktarımının tipik görüntüsüdür.

Vural, oğluna öğrettiği ahlaki değerlerle kendi gerçek davranışları arasındaki dengeyi tutturamaz. Oğlunun kopya çektiği gerekçesiyle okula çağrılan Vural, oğluna tokat atar ve ancak yemin ettiğinde onun kopya çekmediğine inanır. Yalan söylemenin, kopya çekmenin kötü olduğunu anlatmaya çalışsa da kendisi karısını aldatmakla birlikte Allah'ın yarattığı bir cana kıyar. Vural dinî değerleri, günahlarını gizlemek için bir maske olarak kullanır. Oğluyla bir bakkala giren Vural, bakkaldan para üstü beklediği esnada bakkalın para üstü verip vermediği ikilemi yaşadığını görür ve vermediğini söyler. Bakkaldan çıktıktan sonra oğlunu bir köşeye çekerek "sen mi aldın paranın üstünü" diye sorar ve yine yemin karşılığında oğluna inanmayı seçer. Bu kez oğlu yemin etmez çünkü paranın üstünü alıp cebine koymuştur. Vural film boyunca Allah'ın gördüğü tüm ahlaksızlıkları yapıp yalanları söyledikten sonra, oğluna "kimse görmezse Allah görür oğlum" diyerek Müslümanlığı ahlaki bir değer olarak taşıma sahteliğinde bulunur. Oğluna parayı yerde bulmuş gibi yapıp geri vermesi gerektiğine ikna eder. Başta tokat atarak sonrasında ahlaki öğütlerle oğlunu terbiye edeceğini düşünen Vural'ın bir tür erkeklik/babalık modeli sergilediğini söylemek mümkündür. "Ailelerinin terbiye ve düzeninden kendilerini sorumlu sayan erkekler gerektiğinde aile fertlerine ekonomik, duygusal, sembolik şiddet ve bazen de fiziksel şiddet

uygulama hakkını kendilerinde buluyorlar. Bu tür bir erkeklik-babalık tarzı işlevsel olabiliyor."[46]

Vural'ın verdiği öğütlerin ardında, otorite kurma isteği ve kendisini ahlaki olarak üstün konumlandırma çabası yatmakta; bu durum, dini, başkaları üzerinde kontrol sağlayan bir disiplin aracı olarak kullandığını göstermektedir. Babanın bir ebeveyn olarak görevini yerine getirmesi, dini temsil eden bir erkeklik profilinin varlığına dikkat çeker. Oğluna "iyi" ve "doğru" gibi değerleri öğütlerken kendisi bu ilkelere karşı riyakâr davranır. Tahakkümün toplumdaki kalıcı izleri, babanın ahlaki eğitimi vermeye çalışırken dahi dini kullanmasıyla meşrulaştırılır.

Görsel 4: Vural, Halil'e kopya çektiği gerekçesiyle tokat attıktan sonra ona sarılır.

Görsel 5: Halil, para üstünü bakkala geri vermeye götürür.

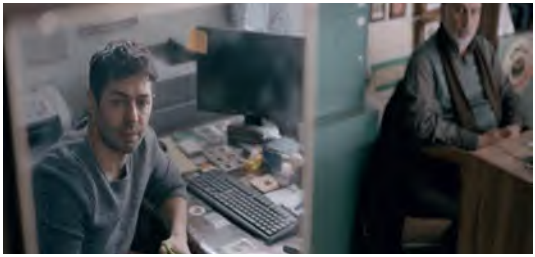
Vural, oğluna dinî birtakım normları öğretip onun üzerinden kontrol ve denetleme aracı olduğu gibi kendi babası İb-

[46] Sancar, *Erkeklik: İmkânsız İktidar: Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*, 127.

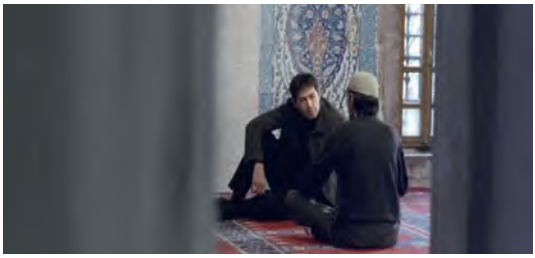
rahim de onun üzerinden aynı ahlaki otoriteyi kurar. Babası İbrahim, seneler önce içkiliyken araba kullandığı için annesinin ölümüne sebep olur ve yaşananlardan sonra tövbe eder. Vural ise Sonay'ın canına kıydıktan sonra vicdan azabını susturmak için yaşananların Allah'ın takdiri olduğunu söyleyerek sorumluluğunu kadere yükler. Babasına "mesela şimdi böyle yolda yürüyorsun ya, bir araba geldi sana çarptı. Eceli getiren şoför müdür, yoksa Allah mıdır? Yani o şoför sadece Allah'ın şoförü müdür?" diyerek öldürme eylemini ve günahını doğal göstermeye çalışır. Babası bu sorulardan seneler önceki günahını hatırlayarak bir yandan da ölümüne sebep olduğu eşinin fotoğrafını bir bezle temizler. Vural, birinin eceli geldiyse eceli getirenin suçlu mu olduğunu sorgulayarak yüklenmesi gereken etik sorumluluğu reddeder. İslam dinini birini öldürmeyi en büyük günahlardan biri olarak görmesini kaderle açıklamaya çalışmak, Vural'ın ahlaki ikiyüzlülüğünü ortaya koyar. Şiddeti dinî bir çerçeve içerisinde meşrulaştırdığı gibi aynı şekilde günahının din vasıtasıyla affolunacağını düşünür ve babasının kazadan sonra gittiği gibi o da camiye tövbe etmeye gider.

Baba-oğul İslam dininin sağladığı bağışlanma algısını pişmanlık olarak değil, sorumluluktan kaçma olarak görürler. Babasından öğrendiği şekilde, onu taklit ederek dinin günah-tövbe anlayışını kullanır. Vural ve babası vicdani yüklerini hafifletmeye çalışırken samimi bir tövbe sürecinden geçmezler. Caminin imamı: "Baban gelmişti yıllar önce. Hanımını kaybettikten sonra. O da senin gibi, "tövbe kapısı açık mıdır?" diye sormuştu. Allah her şeyi görür. Her yaptığımızı gözler. Günahların cezasını verir. Ama tövbe kapısını kapatmaz. Tövbe kapısı hep açıktır" sözlerini söyler. Zümer suresi 53. ayette kişi ne kadar günah işlerse işlesin içten bir şekilde Allah'a tövbe ederse bağışlanacağı söylenir. "Ey kendilerine karşı tutumsuz davranan kullarım! Allah'ın rahmetinden umudunuzu kesmeyin. Doğrusu, Allah günahların hepsini bağışlar. Çünkü çok bağışlayıcı ve

merhametlidir."[47] Vural, nasıl olsa tövbe kapısı açık deyip film boyunca işlediği tüm günahları hafife alarak günah işlemeyi meşrulaştırır.



Görsel 6: Vural ve babası ölümüne sebep oldukları kadınları düşünürler.



Görsel 7: Vural, tövbe etmek için camidedir.

İbrahim, oğlunun sigara içmesini yasaklarken kendisi seneler önce alkol kullanmaktan karısının ölümüme sebep olmuştur. Vural ise oğluna hırsızlığın kötü olduğunu ve hiç kimse görmezse Allah'ın göreceğini öğütlerken her türlü günaha bulaşmıştır. Ailenin erkeklik mirası günahlar üzerinden devredilir. Erkeklik düşünce ve davranış kalıpları sadece otoriteyle değil günah anlayışıyla da kuşaktan kuşağa aktarılır. "Şiddet", "yalan", "alkol" ve "riyakârlık" Vural ve babasının Halil'e devredeceği erkeklik değerleridir.

---

47 Ömer Özsoy ve İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an: Sistematik Kur'an Fihristi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2015), 176.

8.6.3. Ahlak Bekçisi, Günah Faili: Dindar Erkeklik Krizi

İslam'da erkeklikten nefsini kontrol edebilme ve arzularını denetleyebilme yetisi beklenmektedir. Geleneksel toplumlarda ahlaki sınırları koruma ailenin korunması açısından oldukça önemlidir. Evli bir erkek için eşine sadakat, aileye karşı dürüstlük ve gözünü haramdan sakınmak İslami erkekliğin bir parçasıdır. Bu yüzden din, erkekliği terbiye ederek onun arzularını kontrol edebilmesini bekler. "Erkeklerin önceliği cemaatin yüklediği sorumlulukları yerine getirmek olsa da kendini dış dünyanın şehvetinden korumanın yolu olarak evlilik önemli bir yerde durmaktadır. Cinsel arzularını dizginleyebilmenin biçimlerinden biri de gayrimeşru ilişkilerden uzak durmaktır. Öz denetimli dava adamı olarak inşa edilen bu erkeklik kategorisinde romantik arzular tehlike olarak tanımlanır, sevgili olmak haram dairesinde değerlendirilir. İslam düşüncesinde erkek veya kadın ayrımı yapılmaksızın evlilik dışı ilişkiler haram olarak kabul edilmektedir. Erkeğin ve kadının ırzlarını koruma sorumlulukları neslin sağlıklı devam etmesinde büyük önem arz etmektedir."[48] Evlilik dışı ilişki İslami açıdan yasaklanmış bir eylem olmasına rağmen Vural'ın bu konudaki ahlaki tutarsızlığı, yaşadıklarıyla söyledikleri arasındaki uçurumu artırır. Erkekliğin cinsel anlamda özgür olması hegemonik erkekliği artıran söylemlerden biri olduğu için bu durum çoğu kültürde normalleştirilir.

Dindarlık; sadakat ve nefsi kontrol etmeyi, erkeklik ise hakimiyet ve arzuyu elinde bulundurmayı öngörür. Vural, dükkâna fotoğraf çektirmek için gelen Sonay'ı arzu nesnesi olarak görmesiyle, dinî değerleri erkekliği tarafından bastırılır. Dini kendi arzularına göre yorumlayarak seçmeci dindarlık profili sergiler. İslam'da evlilik dışı ilişki hem erkek hem de kadın için yasaktır. Nur suresi 2. ayette bu durum şöyle ifade edilir: "Zina eden kadın ve zina eden erkeğin her birine yüzer değnek

[48] Mehmet Ozan Ahnas, *Etnisite, Din ve Toplumsal Cinsiyetin Kesişiminde Erkeklik: Türkiye'de Dini Gruplarda Erkeklik İnşaları*, 130-131.

vurun. Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız, Allah'ın dini konusunda o ikisine acımayın. Onların ceza görmesine, inanlardan bir topluluk da şahit olsun."[49] Her iki cins için eşit şekilde konulan bir yasak söz konusudur. "İslam dininin bekaret ve namus hakkındaki emir ve yasakları da kadın ve erkek için dinsel sorumluluklardandır."[50] Karslı'ya göre, Kur'an namus ve iffeti koruma konularında kadınlardan önce erkeklere seslenir ve erkeklerin bu konulardaki yönlendirici ve otokontrolcü role sahip olduklarını söyler.[51]

Vural'ın, Sonay'a ve karısı Mukadder'e karşı sahici ve samimi bir duygusu yoktur. Sonay'ın hamile olduğunu ailesine söyleyeceği tehditlerine karşı onu öldürdükten sonra ölümüne üzülmek yerine hapse girme endişesi yaşar. Mukadder'e karşı ise soğuk, mesafeli ve otoriter davranmaya çalışır. Sonay'la birlikte olduktan sonra gusül abdesti alıp Mukadder'in yatağına girer ama ona ağzı kokuyormuş imasında bulunarak "dişlerimi fırçalayacağım" deyip yataktan çıkar. Vural, eşine karşı heyecansız ve edilgen davranmaya Sonay'la ilişkisi olduğu için değil, ne istediğini bilmediği ve iç dünyasındaki krizlerden dolayı devam eder.

Görsel 8: Sonay ve Vural.

[49] Ömer Özsoy ve İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an: Sistematik Kur'an Fihristi*, 458.

[50] Mehmet Ozan Ahnas, *Erkeklik ve Din*, 110-111.

[51] Halil İbrahim Karslı, *Kur'an Yorumlarında Kadın* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 119.

Görsel 9: Mukadder ve Vural.

Vural, kuşkusuz gerek aşırı riyakârlığı gerekse de ahlaksızlığını örtmek için dini kullanması bakımından yüzeysel hissiyata sahip bir karakterdir. Film boyunca babasına, oğluna, hayatındaki kadınlara, yakın arkadaşı Kartal'a (İnanç Konukçu), topluma ve Allah'a "mış gibi" gözükmekten vazgeçmez. Sonay'ın ölümünden sonra çocuğun kimden olduğunu anlamak için kan testi yaptırmak amacıyla adli tıbba götürülür. Orada komisere namaz kılmak istediğini söyler ve gittiği lavaboda açık cama bakarak kaçmanın mümkün olup olmadığını kestirmeye çalışır. Vural, film boyunca birçok sahnede ahlaksızlığını örtmek için namazı kullanır. Onun samimiyetsiz olmasının sebebi dilinin ve iç sesinin hiç duyulmamasıdır. İşlediği günahları sözle dile getirmediği için sorumluluk alma, yüzleşme ve itiraf gibi eylemler askıda kalır.

Vural'ın iç dünyası sahici bir pişmanlık üretemez. Onun ellerini açıp Allah'tan yalvara yakara af dilediğine hiç rastlamayız. Günahkâr bir kul olmaktan dolayı hissettiği duyguları gizleyerek "erkekçe" bir tavır sergiler. Erkeklik, suskunluklar üzerinden inşa edilen bir kimliktir. Vural, konuşmadan, dile getirmeden, Allah'ın huzurunda ağlamadan namazla pişmanlığını göstermeye çalışır. Dışarıda ibadet eden, içeride ise konuşamayan, konuşamadığı için de yüzleşemeyen bir Vural vardır. Kendisini sadece topluma değil, kendisine de dindar ve günahsız göstermeye çalışır.

Görsel 10: Vural, evde namaz kılar.

Görsel 11: Vural, camide namaz kılar.

Vural, çevresine karşı "ahlak" ve "namus" ile ilgili hem kurallar koyar hem de bu kurallardan muaf tutulmak ister. Bir gece evden karısından kaçar gibi çıkar ve meyhaneye, hastanede temizlikçilik yapan arkadaşı Kartal'ın yanına gider. Kartal da karısını aldatan, rahat ama dindar gözükme çabası olmayan bir karakterdir. Vural, her gece karısını evde bırakıp meyhaneye geldiği için arkadaşına akıl verir ama saatler önce Sonay'ın evinde onunla birlikte olmuştur üstelik evinde karısını yatakta yalnız bırakıp dışarı çıkmıştır. Kartal rakı içerken, Vural arkadaşının ısrarlarına rağmen çay söyler.

Vural, filmin başından itibaren kamusal alanda "temiz" ve "namuslu" gözükür fakat özel hayatında günah çamuruna batmıştır. Meyhane İslam'da günahın mekânsallaştığı, homososyal alanlardan biridir. Erkeklerin sosyalleştiği ve dertleştiği meyhane, dünyevi haz yeri olduğu için erkeklerin girmekten imtina etmeleri gereken bir mekân olarak kodlanır. "Erkeklerin durumu

değişiktir. Onlar dindarlığını cumada, esnaflıklarını dükkânda, memuriyetlerini dairede, işçiliklerini tezgâhta, babalık, evlatlık ve kocalık vazifelerini evde, eşlerini komşuda, tavşan kanı çayları sobanın üstünde, samanlıkta serinlemiş karpuzları sofrada ezcümle aile saadetini evde bırakıp geceye karışabilirler… Bir kere, caminin yeri ayrı, meyhanenin yeri ayrıdır. Kul hakkı yemedikten sonra, kimseye değil Allah'a hesap verirler… Üçkağıtçı bir dindar olmaktansa, dürüst bir ayyaş olmak iyidir, yeter ki niyet salih olsun."[52] İronik bir dille riyakârlığın ve erkekliğin toplumdaki yerinin eleştirildiği bu paragrafa göre Vural, üçkağıtçı bir dindar, Kartal ise en azından meyhanede dürüst bir ayyaştır.

Toplumun kadından beklediği ahlaki davranışlar ve yaşam alanı çoğu kez sabit iken, erkeğin evde, sokakta, çarşıda, camide ve meyhanede çeşitli konfor alanlarının olması onları ayrıcalıklı bir yerde tutar. Vural, meyhanede çay içerek "oradayım ama günaha bulaşmıyorum" algısı kurar. Bu durumu erkekliğin bir stratejisi olarak okumak gerekirse; Vural, Kartal gibi meyhane erkekliği olan erkeklerle aynı gruba aittir fakat ahlaki anlamda bir üstünlük iddiası vardır. Bu iddianın aynısını Vural'ın babası İbrahim de kurar. Bir zamanlar "alkolik" olacak kadar içki içen babası onun Kartal'la görüşmesini istemez. Bunu duyan Kartal ise "başkasının günahıyla mümin olunmaz" der. Başkalarının günahları ve hataları üzerinden kişi kendisine dindarlık atfedemez. Herkes kendi günahından sorumludur. Kartal, dindar erkekliğin başkalarını yargılayarak kurulmasını eleştirir, bir başkasının günahından söz etmenin kişiyi daha "iyi" ve "ahlaklı" yapmadığını ima etmeye çalışır.

[52] Osman Özarslan, *Hovarda Âlemi: Taşrada Eğlence ve Erkeklik*, 67.

Görsel 12: Vural ve Kartal meyhanededir.

8.6.4. Dindar Erkekliğin Büyük Günahları ve Küçük Hassasiyetleri

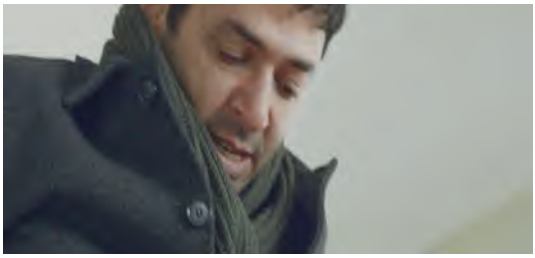
Dindar erkekliğinin taşıdığı davranış kalıplarına uyum sağlamaya çalışan Vural, nefsine zor gelen şeylerin üzerine basıp geçerken, vicdanını küçük iyilikler ve eylemlerle rahatlama riyakârlığından da vazgeçmez. İslam'da birinin canına kastetmenin günahı, canlılara zarar vermeme anlayışından doğan "karıncayı bile ezmemek" ifadesiyle dile getirilmektedir. Allah'ın yarattığı her canın değerli olması, doğaya ve hayvanlara merhamet göstermeyi içerir. Vural, Sonay ve karnındaki bebeği öldürdükten dakikalar sonra ayağının altına doğru yürümeye çalışan bir hamamböceğine basmamaya çalışır. En büyük günahlardan birini hiç düşünmeden işleyen Vural'ın, küçük bir canlıya zarar vermekten kaçınması, onun ahlak anlayışının çelişkili ve samimiyetsiz olduğunu gösterir.

İsra suresi 33. ayette "Allah'ın haram kıldığı cana haksız yere kıymayın"[53] ifadesi geçer. Bir bebek ve annesine kıyan Vural'ın bir canlıya merhamet duyması, günahını küçük iyiliklerle ötelemesi anlamına gelir. "Bir öfke hâliyle bir insanın canına kıydım ama aslında ben iyi biriyim" düşüncesiyle kendisinin tamamen günahkâr ve kötü olmadığını göstermek ister. Sonay'ın şüpheli ölümünden sonra bir soruşturmadan geçen ve kendince aklandığını düşünen Vural, sabah dükkânı açtığında gördüğü

[53] Ömer Özsoy ve İlhami Güler, *Konularına Göre Kurân: Sistematik Kur'an Fihristi*, 62.

hamamböceğini bu sefer bile isteye ayağının altında ezerek öldürür. Bu sahnede Vural'ın iyi gözükmek adına sınırlarının aşıldığı, içinde bastırmaya çalıştığı suçluluk duygusunun küçük bir cinnet haliyle ortaya çıkması söz konusudur. İşlediği günahlara alışarak artık kaybedecek bir şeyi olmadığını düşünür ve vicdanı tamamen bir çöküş yaşar. Onun içsel çatışmalarından dolayı yaşanan patlama, göstermeci dindarlığının krize girdiği anlardan biridir.

Görsel 13: Vural, hamamböceğine basamaz.



Görsel 14: Vural'ın hamamböceğini ezerek öldürdüğü öfkeli yüz ifadesi.

İçinde ayetlerin ve duaların olduğu, üçgen şeklinde katlanarak boyna asılan ve manevi koruma sağladığına inanılan muskanın İslam'daki bakışı tartışmalı olsa da Vural'ın bunu takarken hissettiği inanç dikkat çekicidir. Muskaya ya da günah karşısında koruyucu olduğuna inanılan görünmez nesnelere yönelmek, sembolik düzeyde bir dindarlık pratiği olarak değer-

lendirilebilir. *Bembeyaz*'ın ilk sahnelerinde Vural, Sonay'ın evine gider ve tam birlikte olacakları esnada boynundaki muskayı çıkartıp askılığa asar. Bu detay, yönetmenin bilinçli tercihi olmakla birlikte, Vural'ın günahkâr erkekliğini belli noktalardan yakalamak adına çekilmiş bir sahnedir. Muska kutsallıkla ilişkilendirilen bir nesne olmasıyla, karakter günah sınırına geçtiğinde onun arzulayan bedeninin dışında bırakılır. Muska inancı, beden arzuyu temsil eder ve bu ikisi çatışır.

Vural, kendisinin harama yaklaştığını bilir bu nedenle de onu kötülüklerden koruyacağına inandığı muskasını kirletmek istemez. Bu davranışla yaptığının "günah" ve "haram" olduğunu bilir. Onun gündelik hayat içerisindeki küçük hassasiyetleri alışkanlık olmanın ötesine geçmez. Ritüelistik birtakım davranışlarla günahlarını örteceğini ya da daha az günah işleyeceğini sanır. Muskayla kendi dindar erkekliğini sembolik anlamda kontrol edebileceğini düşünür; boynundayken "iyi" ve "ahlaklı" davranır ama boynunda değilken erkekliğin özgür ruhundan yararlanmak ister. Yönetmen, Vural'ın topluma gösterdiği dindar kimlikle ilgili çelişkilerini uzun diyaloglarla anlatmak yerine bu gibi sembolik eylemlerle verir.

Görsel 15: Vural'ın askıya astığı muska.

Görsel 16: Vural, ekmek kırıntılarını toplar.

Vural'ın sembolik hareketlerinden bir diğeri ise; Allah'ın verdiği nimetlere şükür karşılığı olarak her yemek sonrasında, masaya dökülen ekmek kırıntılarını parmaklarıyla alıp yemesidir. İslam'ın büyük yasaklarını ihlal edip ekmek kırıntılarını parmaklaması ve israfa karşı durması, ikiyüzlülüğüne karşı geçici bir rahatlamadır. Oğlu Halil'e örnek olacak normatif erkeklik söylemleri ve iyimser kul görünümleri, büyük suçlarından arınmak için ritüelleşen sözde erdemler bütünüdür. İçselleştirilmiş bir dindarlıktan uzak, kayıtsız, merhametsiz, günahkâr yaşamının kıyılarında dolaşan, etik alana sahip olma konusunda pek endişe taşımayan Vural, dinin küçük jestlerini öteki taraf için kalkan görevinde görür. Aile ve toplum içinde dinî klişelere çakılıp kalır ve büyük günahlarını görmek istemez.

8.6.5. Günah Metaforu Olarak Duvardaki Çatlaktan Bembeyaz Kara

Bembeyaz'ın ilk sahnelerinde Vural'ın dikkatini duvarda iki çizgi şeklinde açılmış çatlak çeker. Yönetmen, bu metaforu filme bilinçli olarak yerleştirerek Vural ve babasının dışarıya sergiledikleri dindar erkeklikle, iç dünyalarında bastırdıkları gerçek erkekliğin çatışmasını sunmaya çalışır. İkiyüzlülüğün, suçun, günahların ve yalanların sembolik göstergesi olan bu yarıklar, erkekliğin kırılgan ve sorunlu olduğuna yönelik bir eleştiridir. Vural ve babası sağlam görünen duvarların içeriden çatlayan yarıklarıdır. Babası duvardaki çatlakları usta çağırıp

tamir ettirmek isterken Vural bunun masraflı olacağını söyleyerek kendisinin halledeceğini dile getirir. Dükkânda bir müşterinin unuttuğu paraya el sürmemiş gibi yaparak onu eve götürür. Müşteri parasını almaya gelince parayı göremez ve kavga esnasında dükkânın camını kırar. Vural ise karakolda "attığı taş, camı kırmış oradan gitmiş duvara değmiş. Sıvayı çatlatmış. Onu da ödesin" der. Vural kendi dindar erkekliğinin sorumluluğunu üstlenmek yerine suçu dışarıya atar. Günahlarını görünmez çeperlere doğru iter. İnancı ve davranışları arasındaki çatlaklar başkalarına yüklenerek gizlenmeye çalışılır. Kendi erkeklik değerlerini ikiyüzlülük üzerine inşa eden Vural, orada içten açılan çatlakları görmek istemez. Metaforik anlamda yarık, onun çatışmalarının bir sonucu olarak açılır fakat ahlaki sorumluluktan kaçmak onun için daha kolaydır. *Bembeyaz*, çatlakların bir sonucu olarak gerçekliği öldüren bir dünya sunar.

Görsel 17: Duvardaki çatlak.

Görsel 18: Baltanın üzerine yağan bembeyaz kar.

Filmdeki bir diğer metafor ise havalar soğuduğu için herkesin yağmasını beklediği ama bir türlü yağmayan kardır. Vural bir sabah uyandığında lapa lapa karın yağdığını ve her tarafın bembeyaz olduğunu görür. Önceki gün Kartal, Sonay'ı onun mu öldürdüğünü sorunca Vural elinde odun kırdığı baltayla yapmadığını söyleyerek yemin eder. Filmin ismiyle de paralel bir anlam ilişkisi olan kar metaforunun "örtme" ve "gizleme" anlamlarının altına sığınan Vural, söylediği yalanların ve işlediği günahların kısa bir süre de olsa görünmez hâle geldiğini görür. Beyazlık ve kar, temizliği ve saflığı ifade etse de film ironik bir anlatımla bunun gerçek bir arınma olmadığını gösterir. Dışarıdan beyaz görünen, baltayı kaplayan karın Vural'ın içindeki kiri daha da görünürleştirdiği söz konusudur. Baltayı suç işler bir şekilde tuttuktan sonra onun üzerine yağan kar, şiddetin bastırıldığı ama yok olmadığı anlamına gelir.

Karlar eridiğinde tüm günahlar ve pislikler tekrar gün yüzüne çıkacaktır. Bu beyazlığın kalıcı olmadığı sezdirilir. Kar burada "temizlik" ve "masumiyeti" değil, "suçu" ve "kötülüğü" sembolize eder. Son sahnede yağan karla Vural'ın vicdanının uyuştuğu ve günahlarının onu rahatsız ettiği hissedilir. Pencereden dışarı baktığında, günahlarının bastırılması üzerine yağan bembeyaz karla, gerçekliğe yaklaşma ve ondan uzaklaşma arasında bir kopuş gerçekleşir. Meltem Ahıska, filmin kurmaca bir dünya olduğunun, bu sebeple gerçeği yansıtmadığını ancak başka türlü bakmamızı önerdiğini söyler.[54] *Bembeyaz,* temizmiş gibi görünen dindar erkekliği farklı bir görme biçimiyle tartışmaya açarak şu soruyu sordurtur: "İnsanın işlediği günahlardan gerçekten aklanması mümkün müdür, yoksa sadece üzeri mi örtülür?" Din aracılığıyla inşa edilen farklı erkeklik biçimlerinin sınanması sinemada yeni bir temsiliyet kazanmaktadır.

---

[54] Meltem Ahıska, "İktidar ve Taşlaşma: Çoğunluk Filminin Düşündürdükleri", Umut Tümay Arslan (haz.), *Bir Kapıdan Gireceksin: Türkiye Sineması Üzerine Denemeler* (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 230.

Sonuç

Erkeklik çalışmalarıyla erkeklik meselesinin tartışılmaya açılması, onun sabit ve değişmez bir öz olmadığını, çeşitli kültürlerde yeniden inşa edilen, güç ve iktidar ilişkilerinin üretildiği bir alan olduğunu ortaya koymaktadır. Sosyal bilimlerin birçok alanında olduğu gibi Türk sineması da erkekliğin temsil biçimlerini çoğullaştırarak çeşitli söylemler üretir. Özellikle 2000 sonrasında sinemada yeni perspektiflerin ve arayışların olduğu yeni Türkiye sineması erkekliğin krize girdiği anları ve kırılganlığı görünür hâle getirirken dindar erkekliğin çatlaklarından, endişelerinden, günahlarından ve fantezilerinden söz etmeyi de ihmal etmez. Necip Çağhan Özdemir'in 2021 yılında yayınlanan *Bembeyaz* filmi kamusal alanda namuslu, ahlaklı ve iyi bir Müslüman olarak görünen fakat özel hayatında kolayca bu normların dışına çıkabilen Vural'ın sert erkekliğini ve davranışlarını tartışmaya açar.

Vural'ın babasından gördüğü erkeklik biçimiyle, oğluna sunduğu erkeklik biçimi her ne kadar dinî ritüellerle üretilse de en derinde Vural'ın riyakâr erkekliği dikkat çekmektedir. Üç kuşak üzerinden gösterilmeye çalışılan eril tahakküm ahlaki söylemlerle inşa edilir. Vural, babasından sigara içtiğini gizleyen fakat oğlu ondan bir şey gizlediğinde de ona ahlak bekçiliği yapan ve yer yer şiddete başvuran bir erkeklik temsili sunar. Oğluna öğrettiği ahlaki değerlerle kendi davranışları arasındaki dengenin sürekli kayması, onun samimi bir mümin olamamasından kaynaklanır. Babalık ve erkeklik rollerini sergilemek adına dini kullanır ve filmin çeşitli sahnelerinde küçük krizlere girer. Hegemonik erkeklik çoğu kez ahlaki üstünlükle ilişkilendirildiği için Vural topluma kusursuz gözükmeye çalışır. Bunu yaparken de kendi benliğindeki gerçek erkekliği değil, masum bir cana kıyan, karısını aldatan, yalan söyleyen, başkasının parasına düşünmeden göz diken günahkâr erkekliği ortaya çıkarır. Dindar ve ahlaklı gözükerek toplumda saygınlık görmek ister ama kurduğu erkeklikle gerçek erkekliği arasında bir uçurum

vardır. Toplumda kutsal kabul edilen değerlerin baltalanması ve erkekliğin yıkıcı yönlerinin din üzerinden meşrulaştırılması Vural'ın, babası İbrahim'in, arkadaşı Kartal'ın hatta Oğlu Halil'in erkekliğinde ortaya konur. *Bembeyaz*, kriz içindeki dindar erkekliğin bir yansımasıdır.

Kaynakça

Ahıska, Meltem. "İktidar ve Taşlaşma: Çoğunluk Filminin Düşündürdükleri". *Bir Kapıdan Gireceksin: Türkiye Sineması Üzerine Denemeler*. haz. Umut Tümay Arslan. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.

Ahnas, Mehmet Ozan, Toker, İhsan. "İmamlar Üzerinde Hegemonik Erkeklik Biçimleri ve Din: Diyarbakır Kent Örneği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 66/1 (2025), 294.

Ahnas, Mehmet Ozan. *Erkeklik ve Din*. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2024.

Ahnas, Mehmet Ozan. *Etnisite, Din ve Toplumsal Cinsiyetin Kesişiminde Erkeklik: Türkiye'de Dini Gruplarda Erkeklik İnşaları.* Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2025.

Arslan, Elif. "Evden Kaçış, Düş Şatolarına Sığınış: Benim Sinemalarım Filmine Feminist Kuramla Yolculuk". *Eleştirel Yaklaşımlar ve Analizler*. ed. Salih Gürbüz, Bayram Oğuz Aydın ve Enderhan Karakoç. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2025.

Arslan, Umut Tümay. *Bu Kâbuslar Neden Cemil? Yeşilçam'da Erkeklik ve Mazlumluk*. İstanbul: Metis Yayınları, 2005.

Beauvoir, Simone. *İkinci Cins I Genç Kızlık Çağı.* çev. Bertan Onaran. İstanbul: Panel Yayınevi, 1993.

Bourdieu, Pierre. *Eril Tahakküm*. çev. Bediz Yılmaz. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2018.

Connell, R. W. *Erkeklikler*. çev. Nagihan Konukçu. Ankara: Phoenix Yayınları, 2019.

Çiçekoğlu, Feride. *Şehrin İtirazı: Gezi Direnişi Öncesi İstanbul Filmlerinde İsyan Eşiği*. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.

Demez, Gönül. *Kabadayıdan Sanal Delikanlıya: Değişen Erkek İmgesi*. İstanbul: Babil Yayınları, 2005.

Diamond, Jed. (1998). *Erkeklerin İyileşmesi Yeryüzünü de İyileştirecektir*. çev. Tijen İnaltong. İstanbul: Mavi Psikoloji, 1998.

Diken, Bülent, Laustsen, Carsten B. *Filmlerle Sosyoloji*. İstanbul: Metis Yayınları, 2022.

Diken, Bülent. "Vakit Tamamdır! – Takva, Zaman ve Komünizm". *Bir Kapıdan Gireceksin: Türkiye Sineması Üzerine Denemeler*. haz. Umut Tümay Arslan. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.

Ergun, Zeynep. *Erkeğin Yittiği Yerde*. İstanbul: Everest Yayınları, 2009.

Günay Erkol, Çimen. "İllet, Zillet, Erkeklik: Eleştirel Erkeklik Çalışmaları ve Türkiye'deki Seyri", Toplum ve Bilim 145, (2018), 6-31.

İpek, Özgür. "Vicdan ve Ölüm Üçlemesi Ekseninde Aynı Kentlerin G'ayrı Dünyaları". *Gözdeki Kıymık: Yeni Türkiye Sinemasında Madun ve Maduniyet İmgeleri*. haz. Hüseyin Köse ve Özgür İpek. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.

İri, Murat. *Türk Sinemasında Erkeklik Temsilleri*. İstanbul: Derin Yayınları, 2016.

Kalkın Kızıldaş, Burçin. "Taşrada Kalan Erkeklikler". *Sinema Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2016), 71-94.

Karslı, Halil İbrahim. *Kur'an Yorumlarında Kadın*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.

Kesim Güven, Sevgi. , "Bir Başkadır'ın Huzurlu Huzursuzluğu: Erk- (ek) lik". *Evdeki Zürafa: "Bir Başka" Tahayyülde Aynılık, Fark ve Memleket Nostaljisi*. haz. Hüseyin Köse ve Özgür İpek. İstanbul: İthaki Yayınları, 2023.

Kimmel, Michael S. "Masculinity." İçinde *International Encyclopedia of the Social Sciences*, editör William A. Darity Jr., c. 5. New York: Macmillan, 2008.

Mulvey, Laura. *Görsel Haz ve Anlatı Sineması*. çev. Nilgün Abisel. 25. Kare, 1993.

Oktan, Ahmet. "Türk Sinemasında Hegemonik Erkeklikten Erkeklik Krizine: Yazı-Tura ve Erkeklik Bunalımın Sınırları". *Selçuk İletişim* 5/2 (2008), 152-166.

Öğüt, Hande. "Erkek Olmak: Büyük İmkânsızlık", *Psikeart* 50, (2017), 72-79.

Özarslan, Osman. *Hovarda Âlemi Taşrada Eğlence ve Erkeklik*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.

Özçınar, Meral. "Hiçbir Yere Yerleşemeyenlerin Hikâyesi: Nuri Bilge Ceylan Sinemasını Yersiz-Yurtsuzluk Üzerinden Okuma Denemesi". *Sinemaya Taşradan Bakmak*. ed. Meral Özçınar ve Aslıhan Şahin Güven. İstanbul: Su Yayınları, 2020.

Özsoy, Ömer, Güler, İlhami. *Konularına Göre Kur'an: Sistematik Kur'an Fihristi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2015.

Ryan, Michael, Douglas Kellner. *Politik Kamera*. çev. Elif Özsayar. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.

Sancar, Serpil. *Erkeklik: İmkânsız İktidar Ailede Piyasada ve Sokakta Erkekler*. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.

Selek, Pınar. *Sürüne Sürüne Erkek Olmak.* İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.

Suner, Asuman. *Hayalet Ev: Yeni Türk Sinemasında Aidiyet, Kimlik ve Bellek*. İstanbul: Metis Yayınları, 2020.

Şen, Sebahattin. "Oryantalist Fanteziler: Türk Sinemasında Kürt Temsilleri". *Bellek İzleri: Kurgudan Kurama Görüntüler*. haz. N. Gamze Toksoy. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2012.

Taşıtman, Ayşegül. "Kutsal Erkekliğin İnşasında Bir Durak". *Bellek İzleri: Kurgudan Kurama Görüntüler.* haz. Gamze Toksoy. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2012.

Thwaites Diken, Ebru. S*iyaset ve Dinin Gösterisi: Günümüz Türkiye Sinemasından Altı Film Üzerine*. İstanbul: Metis Yayınları, 2021.

Zeybekoğlu, Özge. *Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Erkeklik Olgusu*. Ankara: Eğiten Kitap,

YAZARLAR HAKKINDA

Enver CAN

1992 yılında Diyarbakır'ın Kulp ilçesinde doğdu. Lisans eğitimini 2016 yılında Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde tamamladı. Aynı yıl Millî Eğitim Bakanlığı bünyesinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni olarak göreve başladı ve hâlen bu mesleğini sürdürmektedir. Eğitimcilik kimliğinin yanı sıra akademik çalışmalarına da devam eden Can, Fırat Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda lisansüstü eğitimini devam ettirmektedir. Çeşitli platformlarda dinler tarihi, din sosyolojisi ve toplumsal meseleler üzerine edebi ve eleştirel bir üslupla köşe yazıları ve makaleler yayımlamaktadır. Evli olan Can, sosyokültürel analizler ve düşünce yazıları üzerine çalışmalar yapmaktadır.

Musaye KONAK ÖZÇELİK

Musaye Konak Özçelik lisans, yüksek lisans ve doktora eğitimini İnönü Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde tamamlamıştır. Hâlen Mardin Artuklu Üniversitesi Savur Meslek Yüksekokulu'nda öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Akademik çalışmaları aile sosyolojisi, toplumsal cinsiyet, kadın çalışmaları, göç, sosyal politika, engellilik çalışmaları ve dezavantajlı gruplar üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu alanlarda ulusal ve uluslararası dergilerde yayımlanmış makaleleri, kitap bölümleri ve bilimsel toplantılarda sunulmuş bildirileri bulunmaktadır. Araştırmalarında özellikle aile kurumunun dönüşümü, kadınların sosyoekonomik güçlenmesi, toplumsal eşitsizlikler ve göç süreçlerinin sosyal etkileri üzerinde durmaktadır.

Meliha TATLİ

Meliha Tatli, lisans eğitimini 2018 yılında Atatürk Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde tamamladı. Aynı yıl Ardahan Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda yüksek lisans eğitimine başladı ve 2020 yılında "Barış Bıçakçı'nın Romanlarında Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Erkeklik İnşası" başlıklı teziyle yüksek lisans derecesini aldı. 2021 yılında Ordu Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda doktora eğitimine başlayan Tatli, 2025 yılında "Türk Romanında Bellek (2000–2023)" başlıklı teziyle doktor unvanını aldı. Ayrıca 2022

yılında başladığı Ordu Üniversitesi Radyo, Televizyon ve Sinema Bölümü'nden 2026 yılında mezun oldu. Çalışmaları bellek çalışmaları, erkeklik araştırmaları, toplumsal cinsiyet, çağdaş Türk edebiyatı, roman ve öykü incelemeleri ile sinema araştırmaları üzerine yoğunlaşmaktadır. Ulusal ve uluslararası sempozyum, kongre ve akademik dergilerde yayımlanmış çeşitli çalışmaları bulunmaktadır.

Miyase YALÇIN
Miyase Yalçın, coğrafya öğretmeni olarak görev yapmaktadır. Lisans ve yüksek lisans eğitimini Gazi Üniversitesi Coğrafya Eğitimi Anabilim Dalında, doktora eğitimini ise 2022 yılında Marmara Üniversitesi Coğrafya Eğitimi Anabilim Dalında tamamlamıştır. Akademik çalışmaları kültürel coğrafya, toplumsal cinsiyet ve cinsellik araştırmaları üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu alanlarda yayımlanmış makale ve kitap bölümleri bulunan Yalçın, çalışmalarında özellikle mekân, kimlik, toplumsal cinsiyet ve cinsellik arasındaki ilişkileri coğrafi bir perspektiften ele almaktadır.

Barış İşçi PEMBECİ
Barış İşçi Pembeci, sosyal antropoloji alanında çalışan bir akademisyendir. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi'nde görev yapmakta; çalışmaları kimlik, din ve toplumsal ilişkiler üzerine yoğunlaşmaktadır. Orta Asya ve Türkiye bağlamında kültürel pratikler ve gündelik yaşamın sosyal dinamiklerini incelemektedir. Lisans eğitimini Orta Doğu Teknik Üniversitesi Bilgisayar Mühendisliği Bölümü'nde tamamlamış, ardından Towson University'de sosyoloji ve antropoloji alanlarında eğitim almış, yüksek lisans ve doktora derecelerini ise Washington University in St. Louis'de kültürel antropoloji alanında almıştır.

Abdülkadir CANSIZ
Abdülkadir Cansız, Marmara Üniversitesi Din Sosyolojisi Bölümünde Yüksek Lisans yaptı. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Sosyolojisi Doktora Programını tamamladı. Cansız, hâlen İstanbul Büyükşehir Belediyesinde görev yapmaktadır. Akademik çalışmaları din sosyolojisi, tasavvuf sosyolojisi, modernleşme, gelenek, dinî cemaatler ve kimlik inşası alanlarında yoğunlaşmaktadır. Araştırmalarında özellikle Türkiye'de faaliyet gösteren dinî cemaat ve tarikatların modern

toplumsal yapı içerisindeki konumlarını, geleneksel dinî pratiklerin günümüz koşullarında nasıl yeniden üretildiğini ve bireylerin dinî aidiyet deneyimlerini nitel araştırma yöntemleriyle incelemektedir. Bu kapsamda dinî gruplarda otorite, maneviyat, gündelik hayat, toplumsal değişim ve modernleşme süreçleri üzerine saha araştırmaları yürütmektedir.

Dolunay ŞENOL

Dolunay Şenol, ilk, orta ve lise öğreniminin ardından yükseköğrenimine Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde başladı. 1987 yılında buradan mezun olan Şenol, akademik kariyerinin ilk basamağı olan yüksek lisans derecesini de 1990 yılında aynı üniversitede tamamladı. Sosyal bilimlere olan tutkusu ve akademik birikimiyle doktora derecesini alarak sosyoloji alanında uzmanlaştı. Akademik hayatı boyunca toplumsal yapının temel taşlarını inceleyen Prof. Dr. Dolunay Şenol; Kurumlar Sosyolojisi, Aile Sosyolojisi, Cinsiyet Sosyolojisi ve Suç Sosyolojisi alanlarında derinlemesine çalışmalar yürüttü. Özellikle aile bağları, toplumsal cinsiyet rolleri ve suçun sosyal psikolojik boyutları üzerine ürettiği bilimsel projeler ve makalelerle literatüre önemli katkılar sağladı. Halen Kırıkkale Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde profesör olarak görev yapmaktadır.

Aynur TEKKE

Aynur Tekke, lisans eğitimini Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde tamamlayan Tekke, yüksek lisans ve doktora eğitimlerini Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı'nda tamamlayarak sosyoloji alanında doktor unvanını almaya hak kazanmıştır. Akademik çalışmalarını toplumsal yapının değişen dinamikleri ve toplumsal ilişkilerin farklı boyutları üzerine yoğunlaştıran Dr. Tekke; Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi, Erkeklik Çalışmaları, Duygu Sosyolojisi, Suç Sosyolojisi ve Yaşlılık Sosyolojisi alanlarında çalışmalar yürütmektedir. Özellikle toplumsal cinsiyet, erkeklik, suç ve duygular arasındaki ilişkileri ele alan araştırmalarıyla akademik literatüre katkı sunmaktadır. Ulusal ve uluslararası düzeyde yayımlanmış çok sayıda akademik makale, bildiri ve bilimsel çalışması bulunmakta, akademik faaliyetlerini sürdürmekte ve çeşitli araştırma projelerinde yer almaktadır.

DİZİN

A

Ahlâkî öz-disiplin, 166, 168, 172, 176, 180-181, 184-185, 209

Ahlaki özneleşme, xi, xv, 133, 137-138

Ataerkil aile yapısı, 96, 108

Ataerkillik, ix, x, 44, 53, 59, 65-66, 71, 77, 121, 131-132, 141, 224

B

Babalık pratikleri, 126, 128-129, 132-135

Beden, xiii, 1-2, 7, 10-18, 24-27, 34, 36, 39, 55, 66, 86, 122, 149-151, 176, 182-183, 193, 199, 224, 227, 229-230, 250

C

Cinsellik, 11, 13, 15-24, 31, 35-36, 48, 51, 59, 71-72, 91, 228, 260

Cinsiyet, ii, v, ix, xiii, xv, xvii, 1-9, 11-37, 39, 41-44, 46-47, 49-51, 53-55, 57-63, 66-69, 71-72, 74, 80, 82, 84, 87-90, 94-96, 98, 103, 105, 109, 113-114, 118-122, 127-128, 131-132, 139-140, 146, 149-150, 152, 160-161, 164, 167, 172, 177, 187, 197, 213, 216-219, 222, 224-227, 236, 238, 243, 255, 257, 259-261

Ç

Çalışma hayatı, x, xi, xiv, 30, 58, 93-97, 101-102, 106, 109-113, 169

D

Din, i, ii, iii, iv, v, vi, vii, ix, x, xi, xii, xiii, xiv, xv, xvi, xvii, 2, 6-7, 12, 14-15, 31-32, 36, 41-54, 56-74, 77-81, 83-84, 86-87, 89-90, 97-101, 103, 108, 110, 115, 117-119, 121-125, 129-132, 134-140, 143, 145-150, 152-155, 157, 159-184, 186-199, 201-219, 221, 224-225, 231-241, 243-255, 257, 259-261

Dindar erkeklik, xi, xv, xvi, xvii, 160, 165-166, 169-172, 176, 184, 187-188, 195-196, 210-212, 233, 243, 251

Dinî cemaatler, 137, 186, 195, 260

Din ve erkeklik, x, xii, xvii, 45, 61, 64-65, 135, 224, 233-234

Din ve erkeklik ilişkisi, x, 45, 233-234

Din ve Toplumsal Cinsiyet, 61-62, 80, 90, 225, 243, 255

Duygusal ifade, xi, xv, 145-147, 151-153, 155, 158-161, 199

E

Ekonomik sağlayıcılık, x, 93, 97-100, 111

Eril suskunluk, 145, 152, 155, 161, 163

Erkek kimliğinin inşası, 212

Erkeklik, i, ii, iii, iv, v, vi, ix, x, xi, xii, xiii, xiv, xv, xvi, xvii, 1-11, 15, 18, 20-21, 24-25, 27-33, 35-37, 39, 41-54, 56-68, 72-76, 80, 83-84, 88-91, 93-97, 99-104, 106-113, 115, 117-121, 123, 125, 128, 130-135,

138-141, 143, 145-147, 149-172, 174-179, 181-189, 191-192, 194-202, 204, 207, 209-212, 215-230, 232-234, 236-240, 242-245, 247, 251-257, 259-261
Erkeklik çalışmaları, ii, xii, xvi, 1, 11, 29, 43, 48, 80, 96, 146, 169-170, 172, 216-217, 219-221, 224-225, 228, 236, 254, 256, 261
Erkeklik inşası, xvi, 44, 52, 72, 169, 175, 185, 202, 259
Erkeklik kimliği, x, 88, 93, 95, 97, 102, 118, 145-147, 156, 158-162, 175, 178, 188-189, 225, 232, 234
Erkeklik Krizi, v, ix, xiv, xvi, xvii, 47, 80, 103, 113, 154-157, 163, 222-224, 227, 230, 232, 234, 243, 256
Erkeklik performansları, 8, 48, 109, 184, 228
Erkeklik rolleri, 54, 62, 67, 80, 254
Erkeklik söylemleri, 64, 251
Etik-dindar erkeklik, xvi, 166, 169-172, 176, 195-196, 210, 212

F

Film, xi, xvi, xvii, 33, 152, 158-160, 163-164, 215, 226-236, 239, 242, 245-246, 251, 253-257

G

Güç ideolojisi, xv, 147, 149-151
Güç Paradoksu, xi, xv, 145, 147, 154, 157, 162

H

Hane içi iktidar ilişkileri, 93, 107
Hegemonik erkeklik, v, ix, x, xiii, xvi, 1-11, 18, 21, 25, 27-30, 32-33, 35-37, 41-52, 54, 57-59, 65, 67-68, 89, 95, 100, 106-107, 109, 117, 119-121, 125, 128, 130, 139, 149-150, 166-167, 170, 172, 181-182, 187, 197-198, 210, 219-221, 225, 227, 254-256
Heteronormativite, xiii, 1-2, 18, 20-21, 35-36
Hibrit erkeklik, 28-30

İ

İhvan kardeşliği, 168, 172

K

Kavvamlık, x, xiv, 53-54, 93, 97-100, 102, 110-111, 113
Kırılgan erkeklik, 152, 154
Kimlik, v, ix, x, xi, xvi, 1-2, 7, 15-20, 23-24, 26-27, 32, 34-36, 42, 47-52, 57, 61-62, 66, 74, 80, 93-96, 100, 103-104, 106, 110, 112, 118-119, 132, 137-138, 140, 145-147, 149-151, 154-158, 161-162, 165-167, 169-170, 174-178, 183, 187-189, 191-194, 197, 199-202, 206, 210-213, 215, 217, 219, 222-224, 226, 230, 232, 234, 236, 245, 250, 257, 260

M

Manevi erkeklik, xi, 145, 147, 158-160, 162
Manevi güç, 151, 154-155, 159
Maneviyat, v, vi, xi, xv, 145-149, 151, 160-161, 163, 184, 261
Mekân, xiii, 1-3, 24-25, 31-32, 34-36, 39, 48, 85-86, 94, 155, 166, 175, 177-179, 190, 199-200, 208, 239, 246, 260

N

Normatif gerilimler, 139
Normları yeniden yorumlama, 133

O

Oluşmakta olan erkeklikler, 117, 138-140

R

Rızık, x, xiv, 54, 79, 93, 97-102, 110-111, 113

S

Sinema, v, vi, ix, xi, xvii, 215, 221, 226-235, 253-257, 260

Sorumluluk, x, xi, xiv, xv, 17-18, 31, 50, 53-54, 56, 58-59, 62, 67, 69, 75, 77, 79-80, 82-83, 90, 93-95, 97-106, 110-113, 117, 120-122, 124, 126, 128-129, 131, 134, 136-137, 145, 151, 156-158, 160-162, 171, 175, 177, 185, 187-188, 201-202, 225, 235, 237, 241, 243-245, 252

T

Tarikatlar, xi, xv, xvi, 165-166, 168-171, 173-175, 179, 181-186, 188-190, 192-198, 202-204, 206-207, 209-212, 260

Tasavvuf, 165-166, 168-169, 178-179, 183, 193-194, 197, 203, 210, 260

Toplumsal cinsiyet, ii, v, xv, xvii, 1-9, 11-12, 14-17, 19, 23-25, 27-32, 34-35, 39, 42-44, 46-47, 50-51, 55, 60-63, 67-69, 71-72, 80, 82, 87, 90, 94-95, 98, 103, 105, 109, 113-114, 119, 121-122, 127-128, 139-140, 146, 149-150, 152, 160-161, 164, 167, 172, 177, 187, 197, 213, 216-219, 222, 224-227, 236, 238, 243, 255, 257, 259-261

Toplumsal cinsiyet normları, 31, 34, 105, 152, 161

V

Vurgulanan kadınlık, 3-4, 21